Manākdīm Ahmad Ibn-Umar ŠišdīwManākdīm Qiwāmaddīn Ahmad Ibn-Abi-'l-Husain Ibn-Abī-Hāšim Šišdīw al-Qazwīnī, as-Saiyid

Kitāb Taʿlīq Šarh al-usūl al-hamsa - BSB Cod.arab. 1287

[S.l.] 810 d.H.

Cod.arab. 1287
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00036425-7
BSB-Hss Cod.arab. 1287



يا رب اني ضعيف وفيك احسنت ظني
فلا تخيب رجائي وعافني واعف عني

اطمع بالوصل ولا أنا له وغرني بقوله أنا لك

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين إياك نعبد وإياك
نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
[illegible]
بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب تعليق شرح الاصول الخمس لقاضي القضاه عبد الجبار احمد رضي الله عنه على السيد الامام قوام الدين

مانكديم احمد بن الحسين هاشم الحسيني

ششديو رحمه الله

الذنب ابعدني والذنب اردانى والذنب في لذل والمكروه دلانى والذنب من شتيد السالك ابعدني
والذنب همني والذنب حيرني ماكان اعقلني عنه واشقاني فانظر الي بعفو منك يا ملكي
ان تعف عني فاهل العفو انت وان عاقبتني فبذنبي ثم عصياني فلا تواخذ بما قد فات

ترى بعض الكسب ان طعم علته الى ما علي او صيك بخصال فاحفظوا
اولها الصدق ولا تحرجن قلبك كذبه ابدا الثانيه الورع
ولا تخونن في خيانه ابدا الثالثه الخوف من الله سبحانه كانك تراه
فان لم تكن تراه فانه يراك الرابعه البكاء من خشيه الله
كف تعلم معه سانى الجنه ما علي وانت عين الحرص والحسد
والغضب ما الكرم فعلك فان الله اعدائهم حيلا
ما كرامة لصيهم ما علي لا تفعل عما تعدم من فعلك ولا تضع



بسم الله الرحمن الرحيم اللهم تيسيرا وعونك يا كريم

قال قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في شرح سؤال الأصول الخمس **فقال**

إن سأل سائل فقال ما أول ما أوجب الله تعالى عليك فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى

لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر **شرح** يذكر أول الوا

جبات وحقيقته لأنه أراد أن يسوق الكلام إلى أن النظر في طريق معرفة الله أول الواجبات ولا يحسن أن يتكلم في

وصف شيء أو حكم ولا يذكر ماهية ذلك الشيء فقال الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على

بعض الوجوه **وقوله** على بعض الوجوه احتراز من الواجبات المخيرة التي لها بدل يقوم مقامها ويسد

مسدها كالكفارات الثلاث فإنها لو جمع واحدة على التخيير إذا أتى بواحدة منها وترك الباقي لا يستحق الذم

مع أنه أخل بالواجب ولكن يستحق الذم عليه على بعض الوجوه وهو ألا يأتي بواحدة منها فلولا هذا الاحتراز لانتقض

الحد ولا ينتقض مع اعتباره **فإن قيل** هلا اعتبرتم في حد الواجب استحقاق المدح بفعله **قلنا** إنما

نعتبر في الحد ما به ينفصل المحدود عن غيره والواجب إنما ينفصل عما ليس بواجب إنما هو بما ذكرناه فحسب فصار عليه

استحقاق المدح بفعله انتقض بهرب الملجأ إلى الهرب لأن الملجأ

فإن قيل إن لم تعتبروا في حد الواجب ... عليه إذ الوجوب والتكليف لا يتصور

إلى الهرب لو تخلص ولم يهرب لا يستحق الذم بترك الهرب مع أن الهرب غير واجب عليه ... لم يستحق المدح

مع الإلجاء ولو اعتبرتم في الحد استحقاق المدح بفعله لم ينتقض بذلك لأنه وإن استحق الذم بترك الهرب لا ...

بفعله **قلنا** إن من تمكن ولم يهرب لا يكون ملجأ إلى الهرب لأنه لو كان ملجأ إلى الهرب لوقع منه الهرب لا محالة فإذا لم يكن ملجأ لم يمتنع وجوب الهرب

الملجأ هو من يلجئه داعيه حدا لا يقابله داع آخر ويقع منه ما ألجئ إليه ... وإن أردت أن تتصور الكلام في الملجأ فصوره في غير

عليه دفعا للضرر عن نفسه فلذلك استحق الذم بترك الهرب ... ويحصر معناه

فإن قيل ولم قلتم إن هذا هو حد الواجب **قيل له** لأنه أوضح من قولنا واجب وينبئ عن فائدته

وهذا هو الغرض بالتحديد **وإن شئت** قلت في حد الواجب هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم

أو للإخلال به تأثير في استحقاق الذم وهذان الحدان كالأول في الصحة إلا أنهما أوجز وأخصر وهذا لا يرد

فقال وكما كان في الواجب ما له ترك شيء من جنسه القبيح

عليها من الأسئلة ما يرد على الأول **وقوله** على بعض الوجوه احتراز عن الصغيرة فإنها

هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه وهو ألا يكون فاعله

تائبا ومع ذلك لا يستحق الذم عليها بكل وجه وإنما يستحق الذم عليها على بعض الوجوه وكذلك فإنه احتراز عن القبائح الو

فاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفرا في جنبه ولكن يستحق الذم عليها على بعض

من الصبيان والمجانين والبهائم فإنها قبيحة لا يستحق الذم عليها بكل وجه **ولولا هذا الاحتراز** لانتقض الحد ولا ينتقض

الوجوه وهو أن يقع ممن يعلم قبحها أو يتمكن من العلم بذلك

وذكر في الكتاب أن كل ترك منع الواجب من وجوده فهو

مع اعتباره ... وديعة لصاحبها وطالبه بردها فإنه يجب عليه الرد فلو أن

قبيح وهذا صحيح لأن أحدنا إذا كان عنده ... استلقى قبحا لأنه ترك منع الواجب من وجوده **واعلم**

أن هذا الرد لا يتم إلا بالقيام واستلقى على قفاه كان هذا الاستلقاء قبيحا

أن الواجب على ضربين موسع فيه مخير ومعين مضيق فالواجب المخير هو إذا لم يفعله القادر عليه

ولا ما يقوم مقامه استحق الذم والواجب المضيق هو ما إذا لم يفعله القادر عليه بعينه استحق الذم

ولسنا نعني بهذا التعيين أن غيره مما لا يخالفه في الصورة لا يقوم مقامه بخلاف المخير والالتبس

الواجبات علينا ما يتعين في ولا يقوم غيره مقامه وان وجد فيما يجب على الله تعالى ولكل واحد منهما مثال في العقل

والشرع **اما مثال** الواجب المخير في العقل فهو كقضاء الدين فان من عليه الدين بالخيار ان شاء قضاه من

هذا الكيس وان شاء قضى من كيس اخر اذا كان النقد واحدا **واما مثاله** في الشرع فهو كالصلوة في

اول الوقت فان المكلف مخير ان شاء صلى وان شاء عزم وكالكفارات الثلث فانه اجمع الامة على التخيير ان شاء

اطعم وان شا كسا وان شا اعتق **واما مثال الواجب** المضيق في العقل فهو كرد الوديعة

اذا جاء صاحبها وطالبه بالرد فانه يجب عليه ردها بعينها ولا يقوم غيرها مقامها من قيمة او بدل وان كان

يدخله التخيير من وجه اخر وانه مخير ان شاء ردها باليمين وان شاء ردها بالشمال بالشمال **واما** مثاله في الشرع فهو

كالصلوة في اخر الوقت فانه يتعين عليه الصلوة ويجب عليه اداوها ولا يقوم غيرها مقامها من عزم او غيره وان

كان يدخله التخيير من وجه اخر فانه مخير ان شاء صلى في هذه البقعة وان شاء صلى في هذه البقعة بشرط استوائها

في الطهارة **ثم قال رحمه الله** اذا ثبت هذا فاعلم ان معرفة الله تعالى من الواجبات المضيقة التي

يتبع الاخلال بها ولا يقوم غيرها مقامها من ظن وغيره لانه مما يشبح تركها وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من

القبح فاذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبح الا بالمعرفة وجب ان يقطع بوجوبها وهذا منه رحمه الله اشارة الى

ما يقوله شيخنا ابو علي من ان وجه وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها الا ان ذلك انما يستقيم ان لو لم يمكن الانفكاك

عن القبح الا الى المعرفة فحينئذ كان يجب ان يقطع بوجوبها فاما ومن الممكن ان ينفك المرء عن القبح لا الى المعرفة

بان لا يفعلها ولا يفعل ما يضادها من الجهل وغيره فانما ذكره لا يستقيم واشبه ذلك ما يقوله في الصلوة انه

لا يجوز ان يجعل وجه وجوبها قبح تركها من الزنا وغيره لان ذلك انما كان يجب ان لو لم يمكن الاحتراز من الزنا مثلا الا

بالصلوة فاما ومن الممكن انفكاك المكلف عن الامرين جميعا فان ذلك غير واجب كذلك هاهنا **فان قيل**

اذا كان عندكم ان الواجب لا يجب بالايجاب موجب فما معنى قوله ما اول ما اوجب الله عليك **قلنا** له معناه

ما عرفك الله وجوبه فاذا الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله ابو هاشم من انها لطف في اداء الطاعات

واجتناب المقبحات العقلية على ما سياتي شرحه من بعد ان شاء الله تعالى **ولما ذكر رحمه الله في اول**

الكتاب ما ذكر من حقيقة النظر والاصل فيه ان لفظة النظر لفظة مشتركة

بين معان كثيرة فقد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته تقول العرب نظرت

الى الهلال فلم اره وقد يذكر ويراد به الانتظار كقول الله تعالى فنظرة الى ميسرة اي انتظار وقال فناظرة

بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقال المنقب العبدي او الممزق فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا للناظر قريب

اي للمنتظر وقال القعقع ... قريب اي للمنتظر وقد يذكر ويراد به العطف

والرحمة قال الله تعالى ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم اي لا يرحمهم ولا يثيبهم ويروى عن النبي

صلى الله عليه وعلى اله وسلم من جر ازاره بطرا لا ينظر الله يوم القيمة اي لا يرحمه وقد يذكر ويراد به المقابلة يقول

العرب داري تنظر الى دار فلان اي تقابلها وتقول اذا اخذت في طريق كذا فنظر اليك الجبل اي قابلك

فخذ عن يمينك او شمالك وقد يذكر ويراد به التفكر بالقلب قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت اي

لا يتفكرون في خلقها **واما تفسير هذه** الانظار بعضها من بعض بما يعتبر بها من القرائن ويضاف اليها من

الشواهد **على** ان النظر اذا اقترن بالعين لا يحتمل الا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته

كما انه اذا اقترن بالقلب لا يحتمل الا التفكر ثم ان النظر بالقلب له اسماء من جملتها التفكر والبحث والتامل

والتدبر والروية وغيرها وهو على قسمين احدهما النظر في امور الدنيا كالنظر في الفلاحات والتجارات

والثاني النظر في امور الدين وذلك ايضا على قسمين احدهما النظر في الشبه لتحل والثاني النظر

في الادلة للتوصل بها الى المعرفة وهذا هو النظر المقصود بالباب **ولما راى** رحمه الله تنوع

النظر هذه الانواع قيد في اول الكتاب ولم يطلق فقال اول ما اوجب الله تعالى عليك النظر في

طريق معرفة الله تعالى **فان قيل** فقد فسرتم النظر بانه الفكر فما الفكر **قيل له** الفكر هو المعنى الذي

يوجب كون الموصوف مفكرا او الواحد يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين ان يكون مفكرا وبين الا يكون

متفكرا واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه **ثم انه رحمه الله بين حقيقة المعرفة**

والاصل في ذلك ان المعرفة والدراية والعلم نظاير ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر

وطمانينة القلب وهذا اولى مما اورده في العمد انه الاعتقاد الذي به ان الشي على ما هو معتقده على ما

اعتمده عليه لان العلم انما بين ما عداه بما ذكرناه فيجب الاقتصار عليه وحذف ما سواه **وبعد** فان ما اورده

فيه لفظ الاعتقاد والعلم لا بين على انه ليس بعلم بكونه اعتقادا فان غير العلم يشاركه فيه وهو اعتقاد المقلد والتبخيت

ولان فيه لفظ المعتقد وفي المعلوم ما لا معتقد له كالعلم بان لا ثاني مع الله تعالى والابقاء ولان العلم

بالحد ينبغي ان يكون علما بالمحدود لانهما عباراتان تتعاوران على معنى واحد والمستفاد باحدهما هو المستفاد بالاخر

فيجب فيمن علم احدهما ان يعلم الاخر ومعلوم ان في الناس من علم علما وان لم يعلمه اعتقادا كالبهاشمة واصحابه

فان قيل وما المراد بسكون النفس **قلنا** المعرفة التي يجدها الواحد منا من نفسه اذا رجع اليها من

يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة وبين ان يعتقد كونه فيها بخبر واحد مثل فنا الناس فانه يجد في احدى

الحالتين مرتبة وحالا لا يجدها في الحالة الاخرى تلك المرتبة هي التي عبرنا عنها بسكون النفس **فان قيل** السكون

انما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضاد الحركة ويعاقبها فكيف تجوز تحديد العلم به **قلنا** الحكما ما

في الباب ان يكون هذا تحديدا بالمجاز وذلك سايغ لان الغرض بالحد انما هو الكشف والابانة عن حال

المحدود ومتى حصل الغرض بالمجاز صار كما لو حصل بالحقيقة وصار هذا كما تقول في النظام فانه انما يستعمل

حقيقة في جوهر يحد به الكلام فقال الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا او ما له نظام من الحروف

المخصوصة لما انكشف به معنى الكلام والا تباع عرفا بذلك في مسلسا **وبعد** فان السكون انما يكون

حقيقة فيما يضاد الحركة ويعاقبها اذا كان مطلقا فاما اذا قيد بالنفس فانه لا يحتمل الا ما ذكرناه كما اذا

قيد بالغضب فيقال سكن غضبه لم يحتمل الا زواله وارتفاعه فصار هذا كالنظر فانه يحتمل بمطلقه ما لا يحتمل

اذا قيد بالعين او القلب كالادراك فانه يحتمل مطلقا ما لا يحتمل مقيدا **على** ان المقصود من هذا كله ان

نقف على الغرض المقصود بهذه العبارة فاذا وقف عليه فلا مشاحة فيها فان شئت عبرت عنه بسكون

النفس او ثلج الفواد او طمانينة القلب او انشراح الصدر **ثم انه رحمه الله سال نفسه**

فقال اذ قيل ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول الواجبات لانه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة

فما معنى الضرورة والمشاهدة **واجاب** عنه بان الضرورة في اصل اللغة هي الالجا قال الله تعالى

الا ما اضطررتم اليه اي ما الجيتم اليه وفي العرف مستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا بشرط ان يكون جنسه

داخلا تحت مقدورنا ولهذا يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا ولم يقل لون ضروري لما لم يدخل

جنسه تحت مقدورنا هذا اذا كان مطلقا واذا اضيف اليه العلم فقيل علم ضروري فالمراد به على ما

ذكره في الكتاب العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا ان

اورده على طريق التحديد ففيه تكرار مستغنى عنه ولو قال العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا هو العلم الذي لا يمكن العالم

نفسه عن النفس بوجه من الوجوه والعلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه هو الذي يحصل فينا لا من
قبلنا فيجب ان يقتصر على الحد السابق فيكون الحد محصنا عن التكرار واللغو او يحد بحد اخر وقد حد العلم
الضروري بانه العلم الذي لا يمكن العالم نفيه عن نفسه بشك وشبهة وان تفرد وهذا الحد قد صححه بعضهم
واعترضه الباقون وعلى كل حال فقوله وان تفرد احتراز عن العلم المكتسب اذا قارنه العلم الضروري فانه في
الحال هذه لا يمكن نفيه عن النفس بشك او شبهة وان كان مكتسبا الا ان هذه القضية انما وجبت فيه لمقارنة
العلم الضروري فلولا هذا الاحتراز لا ينتقض الحد ولا يصح مع اعتباره ه ومن لم يعتمد هذا الحد حمل الاعتراض
عليه ان النفي انما يتصور في الباقيات والعلوم عندكم لا تبقى فكيف يصح ما ذكروه في الحد ويمكن ان يجاب
عنه فيقال ليس نعني بالنفي الذي ذكرناه الا ان احدنا لا يمكنه ان يخرج نفسه عن استمرار كونه عالما الا النفي
الذي لا يتصور في الباقيات ومنها انه قد ذكر في الحد لفظة الشك والشك ليس معنى عندكم وجوابه
ان لفظة الشك لو حذفت جاز ولم يخل بالحد واذا ذكرت فلان كثيرا من العلماء ذهبوا الى انه معنى وقد حد
العلم الضروري بانه العلم الذي لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا اصح واتصل
بهذا الكلام في اقسام العلوم الضرورية والاصل في ذلك ان العلم الضروري
ينقسم الى ما يحصل فينا مبتدأ وهو كالعلم باحوال انفسنا من كوننا مريدين وكارهين ومشتهين ونافرين
وظانين ومعتقدين وما شاكل ذلك والى ما يحصل فينا عن طريق او ما يجري مجرى الطريق فما يحصل
فينا عن طريق فهو كالعلم بالمدركات فان الادراك طريق اليها وما يحصل عما يجري مجرى الطريق فهو كالعلم بالحال
مع العلم بالذات فان العلم بالذات اصل للعلم بالحال ويجري مجرى الطريق الى العلم به والفرق بين ما
يحصل فينا عن طريق وبين ما يحصل عن ما يجري مجرى الطريق ان ما يحصل عن طريق يجوز ان يتقدم عدم الطريق
اليه وليس كذلك العلم الحاصل عما يجري مجرى الطريق ولهذا يصح من الله تعالى ان يخلق فينا العلم بالمدركات
من دون الادراك ولم يصح ان يخلق العلم بالحال من دون العلم بالذات لما كان اصلا فيه وجاريا مجرى الطريق اليه
ثم الحاصل فينا مبتدأ ينقسم الى ما يعد في كمال العقل والى ما لا يعد في كمال العقل فما لا يعد في كمال
العقل فهو كالعلم بان زيدا هو الذي شاهدناه فانه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ولا يعد في كمال العقل لان هذا
يختلف فيه احوال العقلاء فيهم من اذا شاهد هذه اشتبه ومنهم من اذا شاهده لم يشتبه واما المعدود في كمال
العقل فانه ينقسم الى ما يستند الى ضرب من الخبرة والى ما لا يستند الى ذلك فالذي لا يستند الى الخبرة فكالعلم
بان الذات اما ان يكون موجودا او معدوما والموجود اما قديم او محدث والمستند الى الخبرة فهو كالعلم
بتعلق الفعل بفاعله وما يتصل بذلك من احكام الفعل من حسن وقبح وغيرهما واما المشاهدة
فهو الادراك بهذه الحواس هذا في الاصل وفي الاغلب انما يستعمل في الادراك بحاسة البصر هذا اذا كان
مطلقا فاما اذا اضيف اليه العلم فقيل علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند الى الادراك بهذه
الحواس وفي الاغلب انما يستعمل في العلم المستند الى الادراك بحاسة البصر فقط ثم انه رحمه
الله سأل نفسه فقال اذا قلتم ان النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لانه تعالى لا يعرف
ضرورة ولا بالمشاهدة فهلا حققتم ان يستوي ذلك لم ما قلتم والاصل في ذلك ان الكلام في ان الله
لا يجوز ان يعرف مشاهدة فموضعه باب نفي الرؤية والذي يختص هذا الموضع الكلام في انه لا يجوز ان يعرف
ضرورة وهذه مسألة خلاف بين الناس فعندنا ان الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف
وقد خالفنا في ذلك اصحاب المعارف كالجاحظ وابي علي الاسواري وقلنا في دار الدنيا مع بقاء التكليف

هولاء المحتضر واهل الاخرة يعرفون الله ضرورة وقد خالف فيه ابو القسم البلخي وقال انه تعالى كما
يعرف دلالة في دار الدنيا فكذلك في دار الاخرة لان ما يعرف دلالة لا يعرف الا دلالة كما ان ما يعرف ضرورة
لا يعرف الا ضرورة وقد حكي عن بعض المتاخرين اظنه المؤيد بالله قدس الله روحه انه يجوز ان يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى
ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف كالانبياء والاولياء والصالحين والذي يدل على ان العلم بالله تعالى ليس
بضروري وانما هو اكتسابي ما قدمناه انه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فيجب ان يكون
متولدا عن نظرنا واذا كان كذلك والنظر من فعلنا فيجب ان يكون المعرفة ايضا من فعلنا لان فاعل السبب يجب
ان يكون فاعلا للمسبب واذا كان من فعلنا لم يجز ان يكون ضروريا لان الضروري هو ما يحصل فينا لا من قبلنا
ويدل على ذلك ايضا هو انها تقع بحسب قصدنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال
اما محققا واما مقدرا فلولا انها محتاجة الينا ومتعلقة بنا والا لما وجبت فيها هذه القضية وهذا اصل الدليل
في خلق الافعال فانا نقول بان تصرفاتنا تقع بحسب قصدنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا مع
سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرا فلولا انها محتاجة الينا ومتعلقة بنا والا لما وجب فيها هذه القضية
كما في تصرف غيرنا في اللون فان قيل على هذا الوجه الاول ان هذه الطريقة توجب عليكم في اللون الحادث عند
الضرب ان يكون من قبلكم لانه يقع بحسب ضربكم فيقل اذا اقل ويكثر اذا اكثر قيل له ليس كذلك لان اللون يحدث عند الضرب
واما هو لون الدم انزعج بالضرب ولا نسلم انه ... فان قيل على الوجه الثاني يلزمكم ان يكون العلم بخبر
الاخبار المتواترة من قبل المخبرين لانه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم قيل له ليس كذلك بل ذلك على من جهة
الله تعالى خلقه فيما عند خبرهم اجراء لسنته في موضعه انشاء الله تعالى ومما يدل على ان العلم بالله تعالى
لا يجوز ان يكون ضروريا هو انه لو كان ضروريا لوجب في العادم له ان يكون معذورا لان ذلك عند الخصم
موقوف على الله تعالى ح اذا اختار الله كان والا فلا وهذا يوجب في الكفار ان يكونوا معذورين في تركهم
معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف وفي هذا الوجه نعتمد عليه والخصم عند هذا الكلام اما ان يرتكب كون
الكفار كلهم معذورين في تركهم المعارف فيكفيه ذلك او يقول انهم انما لم يعذروا لانهم جحدوا ما عرفوه
وهذا الاعتقاد وان تخلص به من الكفر الا انه اظهر فسادا من الاول لان الجحود انما يجوز على العدد اليسير
فاما العدد الكثير والجم الغفير فلا وقد استدل على انه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها هو انه
لو كان العلم به تعالى ضروريا لوجب الا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وسائر المشاهدات
ومعلوم انهم مختلفون فيه فمنهم من اثبته ومنهم من نفاه ومنها انه لو كان كذلك لوجب الا يمكن نفيه
عن النفس بشبهة او شك والمعلوم خلافه ولهذا تجد كثيرا ممن نشأ في الاسلام واشتهر به قد ارتد وكفر
ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى كابن الراوندي وابي عيسى الوراق الا ان هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لان للقائل
ان يقول ما انكرتم ان هذه المعارف مع ان الكل ضرورية تنقسم الى ما يمكنكم نفيه عن النفس لان
ما يفعله الله تعالى منها اقل ما في مقدوره من اضدادها والى ما لا يمكنكم نفيه عن النفس لان ما يفعله
الله تعالى اكثر ما في مقدوره من اضدادها وصار الحال فيه كالحال في الحركات الضرورية فكما انها تنقسم
الى ما يمكنكم دفعه لان ما يفعله الله تعالى منها اقل ما في مقدوره من اضدادها والى ما لا يمكن دفعه لان ما
يفعله الله تعالى منها اكثر ما في مقدوره من اضدادها كذلك في مسالتنا ومنها هو انه لو كان
العلم بالله ضروريا لوجب ان يشترك العقلاء فيه والمعلوم خلافه الا ان للقائل ان يقول لا يجب هذا

العصمه في سائر الضروريات وانما يجب في بدايه العقول ولهذا قال العلم بالصانع غير
ضروري لم يشترك العقلا فيه وقد استدل رحمه الله على انه تعالى لا يجوز ان يعرف
ضروره بان قال في الكتاب لو كان العلم بالله ضروريا لوجب ان يكون صفة للامور المشاهدات
كما في العلم بان الحلفا تحترق بالنار والزجاج ينكسر بالحديد وكالعلم بان الظلم قبيح والعدل
حسن والمعلوم خلافه الا ان هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لان لقايل ان يقول السر انه تعالى يعلم ضروره
في دار الاخره ثم يعرفه المحصرون ام صفة للامور المشاهدات فهلا جاز ذلك في دار الدنيا

هدات

نكس ؟

واتصل بهذا الكلام على اصحاب المعارف وابي القسم البلخي

اما اصحاب المعارف فقد تعلقوا في ذلك بشبه منها انه لو لم يكن
العلم بالله تعالى ضروريا وكان من فعلنا لكان يصح من الواحد منا ان يختار الجهل بدلا من
العلم في الحاله الثانيه من النظر لمن جوز ان القادر على الشي ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان
له ضد والمعلوم انه لا يمكنه ذلك فليس الا ان المعرفه ليست من فعلنا واذا لم تكن من فعلنا كانت
ضروريه على ما نقوله **والاصل في الجواب** عن ذلك ان الواحد منا انما لا يمكنه ان
ايقاع الجهل واختياره بدلا من العلم في الحاله الثانيه من النظر لان العلم يحصل بسبب موجب والجهل
يحصل باختياره وما يحصل بسبب موجب بالوجود اولى مما يحصل باختيار الفاعل وهذا مما لا شبهه فيه
فهذا هو الوجه في ذلك **ومنها** ما ظنوه هو انهم قالوا ان المكلف اذا لم يعرف في نظره انه نظر
صحيح مود الى العلم فانه يحتاج الا يحسن تكليفه ولا يجوز له الاقدام عليه لان الاقدام عليه كالاقدام
على الجهل المطلق **والاصل في الجواب** عن ذلك انه لا يجب على المكلف ان يعلم في نظره انه مولد
للعلم مود اليه كما لا يجب ان يعلم فيما يتصرف فيه من احوال معاشه انه يودي الى المطلوب بل يكفي ان
يعلم على الجمله في نظره انه حسن او واجب وقد تقرر عنده انه لو كان يودي الى الجهل لكان لا يحسن ولا يجب
فعلى هذا الوجه يجوز ان يحسن تكليفه ولا يجب ان يعرف التفصيل الذي قالوه **ومنها** هو
انهم قالوا ان المكلف لو كان مكلفا بالمعرفه لكان يجب ان يعلم صفتها لان المكلف لا بد من ان يكون
عالما بصفه ما كلفه والمعلوم انه حال النظر لا يمكنه ان يعلم صفه المعرفه ولو وقف المعرفه
عند نظره لكان بسد لا ينفع الاحد شيا واتفاقا ولا يحسن تكليفه بها لان التكليف بما لا يعلم كالتكليف
بما لا يطاق في باب القبح **والجواب** عن ذلك ان المعرفه اذا اختصت بسبب او طريق
وعلم المكلف ذلك السبب وميزه من غيره صار كانه علم نفس المعرفه اذ المقصود ان يمكنه الاتيان
بذلك ممكن اذا عرف سبب المعرفه كما يمكن اذا عرفها نفسها واذا كان كذلك فقد خرج
العلم عن باب الحدس والاتفاق فهذا هو الكلام على اصحاب المعارف بحسب ما يحتمله هذا
المختصر **واما الكلام على ابي القسم البلخي** فالاصل فيه هو ان تعالى انه بني مذهبه
على اصل وهو انما يعرف بشي لا يجوز ان يعرف ابتدا الا كما ان ما يعرف ضروره لا يجوز ان
يعرف الا ضروره ونحن فلا ان نتعلق بافساد هذه الطريقه بل نبين افساد مذهبه ابتدا فنقول
ان خلافه لا يخلو اما ان يكون خلافا في الصحه او في الوجود فان كان خلافا في الصحه فالكلام

عليه هو ان نقول قد ثبت ان العلم مثل جاسن المقدورات فلا يخلوا اما ان يدخل جنسه تحت
مقدورنا او لا فان لم يدخل جنسه تحت مقدورنا فيجب ان يكون القديم تعالى قادرا عليه والا خرج
عن كونه مقدورا اصلا وان دخل جنسه تحت مقدورنا فالقديم تعالى بان يكون قادرا عليه اولى
لان قدرته على الاجناس لم تزد على قدرتنا لم يتعذر منها وبعد فان الذي يحصر المقدور
في الجنس والعدد انما هو القدرة والقديم تعالى قادر لذاته فاذا كان العلم بالله من المقدور وجب
ان يكون قادرا عليه واذا ثبت قدرته عليه صح ان يوجده فينا واذا اوجده فينا كان ضروريا
وان كان خلافه في الوجود فالكلام عليه هو ان نقول ان اهل الاخرة لا يخلو حالهم من امرين
اما ان يكونوا من اهل الجنة او من اهل النار فان كانوا من اهل الجنة فلا يخلوا اما ان يعرفوا الله تعالى او
لا يعرفوه فان لم يعرفوه لم يعرفوا استحقاق الثواب من جهته وجوزوا انقطاع ما هم فيه من
النعم وذلك يؤدي الى التنغيص لنعيمهم وان عرفوا الله تعالى فلا يخلوا اما ان يكونوا عرفوه اضطرارا
او استدلالا لا يجوز ان يعرفوه استدلالا لان النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدي الى التنغيص
والتكدير لما هم فيه من نعيمهم فلم يبق الا ان يعرفوه ضرورة على ما نقوله ومتى قالوا انهم
يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا يتضمن المشقة ولا يؤدي الى التنغيص قلنا لا بد من
ان يكون هذه المعارف واقعة منهم باختيارهم ولو كان كذلك لوجب ان يختار احدهم من العلوم ما يبلغ
ثوابه ثواب بعض الانبياء والمعلوم خلافه فلا يجوز ان يكونوا ملجئين الى هذه المعارف فان قيل
فلا يستحقوا بذلك مدحا ولا ثوابا قلنا هذا السؤال انما يتوجه من الخصم لئن من مذهبهم انهم مكلفون
في دار الاخرة والالجاء ينافي التكليف وهذه الشبهة بعينها تعود في اهل النار لانك تقول ان حالهم
لا يخلوا من احد امرين اما ان يعرفوا الله او لا فان لم يعرفوه جوزوا انقطاع ما هم فيه من العقاب وذلك
يؤدي الى الروح والراحة المنغص عنهم فان عرفوا فلا يخلوا اما ان يعرفوه اضطرارا او استدلالا لا
جائز ان يعرفوه استدلالا لانا اذا جعلنا العلم بالله تعالى موقوفا على اختيارهم للنظر والاستدلال جاز الا
ينظروا ولا يتفكروا فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى فيجوزوا انقطاع عقابهم وذلك يؤدي الى الروح
والراحة وذلك لا يجوز عليهم وبعد فكان يجب في الناظر من جهته ان يكون مجوزا متبلا
ان يجوز في حالة النظر قبل العلم انقطاع عقابهم وذلك يقتضي الا يخلص عقابهم عن شوب روح وراحة
وذلك لا يجوز ومتى قالوا انهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال قلنا لم يثبت منهم نظر فيتذكروه
لان المعلوم من حال كثير من اهل النار انهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف يتصور منهم تذكره وبعد
فانا اذا جعلنا ذلك موقوفا على اختيارهم جاز ان يختار احدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر
عقاب معاصيه فيستحق الخروج من النار وهذا محال وبعد فلو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال
وتحصيل المعرفة لكان لا بد من ان يكون لهم طريق الى الاسماع بالتكليف ولن يكون هكذا الا
وقبل توبتهم اذا تابوا فكان يجب وقد علموا انهم يخلصون بالتوبة عن النار الا يعدلوا عنها ساعة
واحدة وان يتوبوا وان يخلصوا من النار وهذا محال فهذه جملة دالة على فساد ما يقوله ابو القسم
البلخي استدلالا فاما ما اورده من الشبهة من انا نعلم ضرورة لا يجوز الا ان يعلم ضرورة
فكذلك ما نعرفه استدلالا لا يجوز ان نعرفه الا استدلالا لا نفع منهم لانه جمع بين امرين من غير

علة تجمعهما ولا ينفك عنها فان قيل فهما نعلم اضطرارا اما تجوزون ان يعلم استدلالا الا ترى ان العلم يكون ربه
في الدار كما يحصل مشاهدة يحصل بخبر صادق فيقتضي ما ظنه فاما اذا علم ضرورة اما لم يجز ان يعلم
استدلالا لا لانه معلوم ضرورة بل لانه معلوم فقط ولهذا فانه لو علم استدلالا لامره لا يمكن ان يعلم استدلالا لا
مره ما منه لوجه معقول وهو ان النظر والاستدلال لا يقع الا عن معان الجامعات للقطع والبيان لا حاجة الى النظر
والتمسك على ان العلم بالمشاهدات وغيرها من الامور التي قاس عليها من كمال العقل والنظر والا
لا ما في الامر هو كمال العقل ولهذا لم يجز في هذه الامور ان يعلم استدلالا وهذا عن باب في العلوم
المكتسبة فمار واحدها الاخر ثم انه **رحمه الله سال نفسه فقال كيف**
يصح قولكم انه يجب ان لم يعرف ضرورة ولا مشاهدة يجب ان يعرف بالنظر والاستدلال وفي الناس من قال انه
يعرف تقليدا **واجاب بان التقليد** هو قبول قول الغير من غير ان يطالبه بحجة ويبينه
فجعله كالقلادة في عنقه وما هذا حاله لا يجوز ان يكون طريقا للعلم ولهذا لم يذكره في الطرق المذكورة
والذي يدل على ذلك هو ان المقلد لا يخلو اما ان يقلد ارباب المذاهب جملة او لا يقلد واحدا منهم اذ
لا معنى لان يقلد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص لا يجوز ان يقلد ارباب المذاهب جملة لانه يؤدي
الى اجماع الاعتقادات المتضادات فلم يبق الا ان يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال **قالوا**
نقلد الذين هدوا فالمتقدم هو مزية على نقلد غيرهم **قلنا** ليس الزهد والتقشف من امارات الحق ولهذا
فانك تجد كثيرا من رهبانية النصارى يبلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل هذا وجه ومن وجه
اخر وهو انا نقول اما من طائفة الا وفيها زهاد وعباد فلا يخلو اما ان يقلد زهاد الطوائف اجمع او لا يقلد
واحدا منهم اذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص لا يجوز ان يقلد زهاد الطوائف اجمع
لان في هذا اجماع الاعتقادات المتضادات فلم يبق الا ان لا يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال **فان**
قالوا نقلد الاكثرين فللكثرة مزية **قلنا** ليست الكثرة من امارات الحق ولا القلة من امارات الباطل ولهذا
ذم الله تعالى الاكثرين بقوله واكثرهم للحق كارهون واكثرهم لا يعقلون واكثرهم لا يعلمون ومدح الاقلين
بقوله عز وجل وقليل ما هم وما امن معه الا قليل وقليل من عبادي الشكور وقال **القائل**
تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولهذا فان الحرث بن حوط لما قال لامير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام اترى يا امير المؤمنين ان اهل الشام مع كثرتهم على الباطل واهل العراق مع قلتهم على
الحق فقال له يا حارث انه لملبوس عليك الحق لا يعرف بالرجال وانما الرجال يعرفون بالحق فاعرف الحق تعرف اهله
قلوا او كثروا واعرف الباطل تعرف اهله قلوا او كثروا **فان قالوا** اليس قد روي عن النبي صلى الله
وعلى اله وسلم انه قال عليكم بالسواد الاعظم فهذا يدل على ان تقليد الاكثرين اولى **قلنا** ان صح هذا
الخبر وثبت فالمراد به ان الامة متى اجمعت على حكم شرعي يجب متابعتهم ولا يجوز مخالفتهم **ومن جيد**
ما يعتمد عليه في فساد التقليد هو ان المقلد لا يخلو اما ان يقلد العالم او غير العالم لا يجوز ان يقلد غير
العالم واذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم اما ان يكون قد علم ما علمه تقليدا او بطريقة اخرى لا يجوز ان يكون
قد علمه تقليدا لان الكلام فيه كالكلام في الاول فيؤدي الى ما لا نهاية له من المقلدين ومقلدي المقلدين وهذا
محال وان علمه بطريقة اخرى فلا يخلو اما ان يعلمه اضطرارا او استدلالا لا يجوز ان يعلمه اضطرارا لما

وما ضرنا انا قليل وجارنا عزيز وجار الاكثرين ذليل

سند الا

قد تقدم من الوجوه ولانه كان يجب ان يشارك فيه فلم يبق الا ان يعلمه استدلالا على ما نقوله وهذا
يشترك فيه ايضا التقليد **ومما يعتمد** في افساد التقليد وهو اجود ان المقلد انما يقدم على ما يقدم عليه من
الاعتقاد ان يكون جهلا قبيحا والاقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيحا بمنزلة الاقدام عليه مع القطع على ذلك

فان قيل الستم قد جوزتم تقليد الرسول فقد علم ما علمنا **قلنا** معاذ الله ان يكون تقليدا
لان التقليد هو قبول قول الغير من غير ان يطالبه بحجة وبينة ونحن انما قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه

فان قيل الستم جوزتم للعامي تقليد العالم **قلنا** ان ذلك ليس بتقليد ولو كان انما جوزنا له الرجوع
الى قول العالم لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولان الامة اجمعت على ان الرجوع
اليه فلا يكون تقليدا **وبعد** فانا انما سوغنا له ذلك في الفروع فيما لا يكون طريقه العلم ولا نسوغ فيما
الاصول عليه **وعلى** انا لم نجوز للعامي ان يعتمد ما يقوله العالم والقطع عليه وعلى ان خلافه كذب
وانما الذي سوغناه ان يعمل بقوله فقط **ثم انه رحمه الله سال نفسه فقال**

فقال كيف يصح قولكم انه تعالى اذا لم يعرف من وجه وجب ان يعرف من وجه آخر وفي الناس من قال انه
تعالى لا يجب معرفته اصلا **واجاب** عنه بانا انما بينا ذلك على ان معرفة الله تعالى واجبة ونتشبث في
هذا الفصل بان قلنا الطريق الى معرفته تعالى لا يخلو من احد امور ثلاثة وقد بطل اثنان منها وبقي الثالث
وهذا صحيح **من الدليل** على ان معرفة الله تعالى واجبة هو انها لطف في اداء الواجبات وترك المقبحات
وما كان لطفا كان واجبا لانه جار مجرى دفع الضرر عن النفس وانما قلنا انها لطف فلان اللطف ليس
اكثر من ان يكون المرء عنده اقرب الى اداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة
ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة الا ترى ان الانسان اذا عرف ان له صانعا صنعه ومدبرا دبره ان اطاعه
اثابه وان عصاه عاقبه كان اقرب الى اداء الواجبات وترك المقبحات وان كنا اذا حققنا قلنا ان اللطف
هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لانه الذي ثبت له حظ الدعاء والصرف الا ان ذلك لما ترتب على
العلم بالله غدا العلم بالله تعالى لطفا فلا يتم اللطف الا به **وقد** اختلف كلام قاضي القضاة في هذا
الباب فمرة اشار الى ما ذكرناه ومرة قال انه لا شيء من المعارف التي توجبها على المكلف الا وله حظ
في اللطف الا ترى انه لو لم يعلم الله تعالى قادرا عالما لم يمكن علمه بانه مستحق للثواب والعقاب من جهته
لطفا له **ثم انه رحمه الله الحق بهذا ما هو كالفهرست**

لما يريد ان يذكره من بعد **فقال** اذا لم يكن بد من النظر فينبغي ان ينظر في هذه الحوادث من الاجسام
وغيرها ويرى حوادث لا يقدر عليها البشر فيعرف بها محدثها ثم ينظر في حدوثها فيحصل له العلم بان لها محدثا
قياسا على تصرفاتنا في الشاهد وهذا اول علم يحصل بالله تعالى على طريقة ابي الهذيل وهو الصحيح
ثم ينظر ان ذلك المحدث لا يجوز ان يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بان له محدثا مخالفا لنا وهو الله
تبارك وتعالى وهذا اول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال على قول ابي علي **ثم** ينظر في صحة الفعل
منه فيحصل له العلم بكونه قادرا **ثم** ينظر في صحة الفعل منه على وجه الاحكام والاتساق فيحصل
له العلم بكونه عالما **ثم** ينظر في كونه قادرا وعالما فيحصل له العلم بكونه حيا ثم ينظر في انه حي لا آفة به فيحصل
له العلم بكونه سميعا بصيرا مدركا للمدركات **ثم** ينظر في كونه عالما وقادرا فيحصل له العلم بكونه
موجودا **ثم** ينظر في ان الحوادث تنتهي اليه وهو لا يستند الى احد فيحصل له العلم بكونه قديما **ثم** ينظر في

كونه قديما فيحصل له بكونه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام والاعراض من
المجاورة والحلول وغير ذلك مثل الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من
مكان الى مكان ولا يجوز الزيادة والنقصان عليه ثم ينظر في انه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل
له العلم بانه غني لا يجوز عليه الحاجة اذ الحاجة انما يجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان ثم
ينظر في انه لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام مثل المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول فيحصل له
العلم بانه لا يرى بالابصار ولا يدرك بشيء من الحواس ثم ينظر في انه لو كان معه ثان لبيّنا تعاونهما
يؤدي الى الضعف الذي لا يجوز الا على الاجسام فيحصل له العلم بانه واحد لا ثاني معه يشاركه في القدم
والالهية فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد ثم ينظر بعد ذلك في انه عالم بقبح القبيح ومستغن
عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يأمر
بالقبيح ولا ينهى عن الحسن وان افعاله كلها حسنة فبهذه الطريقة تحصل للمرء لنفسه علوم التوحيد
والعدل فهذه جملة احكامها رحمه الله لتفصيلها من بعد ثم انه

رحمه الله المام ع

من المقدمة

الى قد مهاعا دا الى الكلام في ان معرفة الله تعالى واجبة لترتب
عليه الكلام في ان النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب والاصل في ذلك ان النظر في طريق معرفة الله تعالى
واجب ثم هو ليس المقصود في نفسه وانما المقصود منه المعرفة حتى لو امكننا تحصيل المعرفة بدونه
لكان لا معنى لايجابه وقد خالفنا في ذلك اصحاب المعارف الا انهم افترقوا فمنهم من قال ان المعارف
كلها تحصل الهاما وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة ومنهم من قال ان المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر
فيوجبون النظر ولكن لا على هذا الحد الذي اوجبناه فيقع الخلاف بيننا وبينهم والاصل في هذا
الباب ان نعلم ان وجوب كل نظر يدفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل ولا شبهة في ذلك
وانما شبهة الحال في بعض الانظار المفصلة هل هو بهذه الصفة ام لا ثم اذا اردنا ان نعلم وجوب
بعض الانظار المفصلة الى هذا حالها نلحقه بالجملة المقررة في العقل وصار الحال فيه كالحال في
العلم بقبح الظلم على الجملة وان العلم بان هذا بعينه ظلم فكما انه عند هذين العلمين يحصل علما بانه قبيح
الظلم المعين لحاقا له بالجملة المقررة في العقل كذلك هاهنا اذا ثبت هذا

فان قال

ومعلوم ان النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يدفع به الضرر عن النفس فيجب وجوبه
وما ذلك الضرر الذي يدفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى قيل له الضرر الذي
يخاف عند تركه النظر فان المكلف اذا بلغ كمال العقل لا بد من ان يخاف من ترك النظر ضررا
بسبب من الاسباب فان قال وما اسباب الخوف قلنا تختلف فربما يكون اختلاطه بالناس
وسماعه اختلافهم في الاديان وتضليل بعضهم بعضا وتكفير بعضهم بعضا وقول كل واحد منهم
للآخر ان الحق فيّ جانبي وانما انت عليه باطل يؤدي الى الهلاك فعند هذا يخاف العاقل ان
لم ينظر ولم يستكن ان يقع في ورطة ومهلكة وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص العاصين
وتخويف المخوفين وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى او من جهة بعض الملائكة وربما يعتبر به

الخوف بان سطر في كتاب ويرى صياح مكتوبا لا يأمن ان يكون لك صانع جعلك ومدبر دبرك
ان اطعته اثابك وان عصيته عاقبك فعند هذه الاسباب وبعضها لا بد من ان يخاف من ترك النظر
ضررا حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفا ولا عاقلا اذ العاقل اذا خوف بامارة صحيحة خاف لا محالة وقد
تقرر في العقل ان دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوما او مظنونا وسواء كان معتادا
او غير معتاد اذا كان المدفوع به دون المدفوع فثبت وجوب النظر في معرفة الله تعالى فان قيل
ما انكرتم ان ضرر النظر اكبر من الضرر الذي يندفع به قلنا لا ان الضرر الذي يندفع بالنظر هو ضرر
العقاب ولا شبهة ان ضرر النظر دونه فان قيل ان ذلك الضرر يمكن دفعه عن النفس بالتقليد وبغيره
او بان يعرف الله تعالى اضطرارا او مشاهدة فلا يحتاج الى النظر والاستدلال قلنا قد تكلمنا
على ما بين المسلمين وبينا فساد التقليد وانه تعالى لا يجوز ان يعرف اضطرارا ولا بالمشاهدة ومتى قيل
ان ذلك الضرر مظنون فلا يجب دفعه قلنا لا فرق بين ان يكون الضرر مظنونا او معلوما
في وجوب دفعه الا ترى انه لا فرق بين ان يشاهد في الطريق سبعا وبين ان يخبره مخبر بذلك فانه يلزمه
التجنب من سلوك تلك الطريق فعلى هذا يجري الكلام في ذلك فصل ثم انه رحمه الله عطف
على الجملة المتقدمة الغرض المقصود بالباب وهو الكلام في ان النظر في طريق معرفة الله تعالى
اول الواجبات ورتبه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلاما في وجوب النظر وهذا كلام في
انه اول الواجبات ودل على ذلك بان قال سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن الا بعد معرفة الله تعالى
ومعرفة الله تعالى لا تحصل الا بالنظر فيجب ان يكون النظر اول الواجبات ونحن قبل ان نورد الدلالة على
ذلك نبين المراد بهذه العبارة فان ظاهرها يوهم انه لا يجوز ان يكون من الواجبات ما يجب على المرء
حال توجه التكليف عليه كالنظر وليس كذلك فان من حل ربع العمر ثم توجه عليه التكليف يلزمه
الخروج عنه كما يجب عليه النظر هذا بقلبه وذلك بجارحته وكذلك من كان عليه دين او عنده
وديعة لم توجه عليه التكليف فانه يلزمه الخروج عن عهدة ذلك كما يلزمه النظر اذا ثبت
هذا فاعلم ان المراد بقولنا ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول الواجبات انه من الواجبات التي
لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه والدليل على ذلك ان سائر الواجبات مما انا نتأخر عن معرفة
الله او يجوز انفكاك المكلف عن وجوبه عليه وكلامنا في ما لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه
بيان ذلك ان الواجبات على ضربين عقلي وشرعي فالعقلي اما ان يجوز رد الوديعة وقضاء الدين وشكر
المنعم وما من شيء منها الا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الاحوال واما الشرعيات فالشرط فيها
ايقاعها على وجه القربة والعبادة الى الله تعالى وذلك لا يحسن الا بعد معرفة الله تعالى فان قيل
كيف يصح قولكم انه يجوز انفكاك المكلف من الواجبات العقلية ومعلوم انه لا يجوز ان ينفك عن
وجوب شكر النعمة عليه قلنا ان النعمة لا تخلو اما ان تكون من قبل الله تعالى وشكر نعمة الله تعالى لا يجب
الا بعد معرفته بتوحيده وعدله وانه قصد بذلك الاحسان اليه واما ان يكون من قبل الادميين والادمي
اما ان يكون اجنبيا ولا شك في جواز انفكاكه عن وجوب شكر نعمة الاجنبي عليه نعم ان يقال انه لا يجوز ان ينفك
عن وجوب شكر نعمة ابويه عليه وهذا ايضا ممتنع ان يكون عرضهما بالمضاربة قصدا الى طرو سعد

السهو فلا يلزمه شكرهما فإن قيل ليس المكلف اذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من
القبائح لزمه الاحتراز عنها فهلا جعلتموه اول الواجبات قلنا كلامنا في ما يلزم المكلف فعله
والظلم والكذب وغيرهما من القبائح ليس بهذه المرتبة فإن احدنا يمكنه الاحتراز عن القبائح وان لم
يفعل فعلا فإن قيل هذا لا يمكن الا على القول بان القادر لا ينفك عن الاخذ والترك قلنا
هذا الاصل فاسد عندنا والدليل على فساد ذلك ما ذكره شيخنا ابو اسحاق بن عياش وهو ان احدنا قد لا يريد
تصرفات الناس في الاسواق ولا يكرهها فقد خلا عن الشيء وعن ضده فإن قيل انه يعرض فلم يخل عن
هذين الضدين الا الى ما له هو الاعراض قلنا الاعراض ليس بمعنى لانه لا يعلم ضرورة ولا طريق اليه
فإن قيل ان له طريقا وهو كونه معرضا قيل له ليس للمعرض بكونه معرضا حال والا كان
يجده من نفسه كما يجد كونه مريدا وكارها من نفسه وقد علم خلافه فإن قيل فهلا جعلتم النظر
في وجوب النظر اول الواجبات قلنا ان المكلف اذا بلغ حد كمال العقل لا بد من ان يخاف
من تركه النظر ضررا لسبب من الاسباب ويعلم وجوبه عليه ضرورة او بالرد الى ما هو معلوم ضرورة
فلا يحتاج الى النظر والاستدلال على انا لم نعن بالنظر الا ما طلبنا وقلنا ان النظر في طريق معرفة الله
تعالى اول الواجبات ولو كان النظر في وجوب النظر نظرا في طريق معرفة الله تعالى جاز ان يكون اول
الواجبات فإن قيل فهلا جعلتم العلم بالله تعالى اول الواجبات فإنه هو المقصود بالباب قلنا
انه وان كان كذلك الا انه متأخر في الحصول عن النظر ولا يحصل الا به فيجب ان يكون النظر اول
الواجبات فإن قيل يلزم على هذا ان يكون القصد الى النظر وارادته اول الواجبات فإن النظر
لا يحصل الا به قلنا ليس كذلك لان النظر مجرد الفعل ومجرد الفعل لا يحتاج الى القصد والارادة
وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعا له وصار الحال فيه كالحال في ارادة الاكل مع الاكل
فكما ان الاكل لا يحتاج فيه الى الارادة وحيث يقع معه انما يقع تبعا للاكل والمقصود انما هو الاكل
كذلك ها هنا وكذلك فإن احدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما في الجنة من المنافع
وعالم بما في النار من المضار وسلبه الله تعالى ارادة دخول الجنة وخلق فيه ارادة دخول النار فانه يدخل
الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وارادة فعلمنا ان مجرد الفعل لا يحتاج الى القصد والارادة
بين ما ذكرناه ويوضحه ان الواحد منا لو كلف بالنظر ومنع عن القصد والارادة لكان يحسن
تكليفه بالنظر فلو كان النظر يحتاج الى القصد والارادة لكان تكليفه بالنظر تكليفا بما لا يطاق
وليس كذلك المعرفة لان المعرفة محتاجة الى النظر حتى لو منع عن النظر لما حسن تكليفه بالمعرفة
لان تكليفه بها تكليف بما لا يطاق فإن قيل فهلا قلتم ان الخوف الذي يحصل عند ترك النظر اول الواجبات
قلنا هذا خلف من الكلام وخطأ من القول لان الخوف من شرائط التكليف فكيف يجعل واجبا على
المكلف فضلا عن ان يكون اول الواجبات ولو جاز هذا لجاز ان يقال ان كمال العقل اول الواجبات
لانه من شرائط التكليف واعلم ان هذا الخوف انما يكون من قبلنا ولا يجوز ان يكون من قبل
الله تعالى لان المرجع به الى ظن مخصوص ولا حكم للظن الا اذا صدر عن امارة صحيحة والامارة
لا تجوز على الله تعالى لانه عالم لذاته فلو وجد من جهته الظن والحال هذه لتنزل منزلة الظن

السواد اولى وذلك مستحيل عليه سبحانه ذلك ان الظن لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاعتقاد على ما
قاله الشيخ ابو هاشم او يكون حسبانا زائدا على ما يقوله باقي الشيوخ فان كان من قبيل الاعتقاد فلا
يخلو اما ان يكون معتقده على ما هو به اعتقده عليه او لا يكون كذلك فان كان معتقده على ما
اعتقده عليه لم يكن ظنا وكان علما وان لم يكن كذلك كان جهلا قبيحا والله تعالى منزه عنه وان كان
حسبانا زائدا فان ذلك يبطل من التحرير الذي هو اعتقاد مخصوص فحال ذلك الاعتقاد لا يخلو اما ان
يكون معتقده على ما اعتقده عليه او لا يكون كذلك فان كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظنا
بل يكون علما وان لم يكن كذلك كان جهلا قبيحا والله تعالى منزه عن الجهل والقبح فحصل من هذا ان الخوف
لا بد من ان يكون من فعلنا ثم لا يمتنع مع ذلك ان يكون من شرائط التكليف **فان قيل** لو كان المرجع
بالخوف الى ما ذكرتموه من الظن المخصوص لكان لا يدخل في المعلومات ومعلوم ان احدنا يخاف الموت
مع كونه مقطوعا به **قيل له** انا لا نخاف الموت وانما خوفنا من الوقت الذي يحدث فيه ونشير او ذلك
غير معلوم ولذلك نخص الخوف به **فان قيل** ان الملائكة يخافون العذاب مع ان الله تعالى قال يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون مع علمهم بانهم لا يعذبون **قلنا** انهم لا يخافون العذاب
على الحقيقة وانما خوفهم خوف توقي وحذر على ما قاله شيخنا ابو هاشم رحمه الله **فان قيل** هلا
جاز ان يكون مشاهدة الادلة والنظر في احوال الملائكة والرسل والانبياء اول الواجبات **قلنا** المشاهدات
مما لا يقف على اختيار المكلف بل يحصل على طريق الوجوب والمكلف اذا بلغ كمال العقل لا بد من ان يشاهد
الادلة ويعرفها ضرورة فلا يحتاج الى نظر في ذلك ولا استدلال ولو انه محتاج ايضا الى ذلك فانا
لم نعني التطويل اطلقنا قولنا ان النظر في طريق معرفة الله تعالى اول الواجبات فتحصل من هذه الجملة
ان النظر في طريق معرفة الله تعالى متقدم على جميع الواجبات العقلية على المعنى الذي تقدم **واما**
الواجبات الشرعية فعلى ما ذكره رحمه الله في الكتاب قسمان احدهما ما هو من باب الوصف
والقول والعبادة والآخر ما هو كالخارج عن هذا الباب اما الاول فهو كالاقرار بالشهادتين وما
يجري هذا المجرى والثاني هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك وكلا النوعين
متأخر عن معرفة الله تعالى اما الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات فالشرط فيها ايقاعها على وجه
القربة والعبادة وذلك لا يحسن الا بعد العلم بالله تعالى وبتوحيده وعدله واما الاقرار بالشهادتين
فلا شك في انه متأخر عن معرفة الله تعالى اما لو خلينا وقضية العقل ما كنا نوجب الاقرار بذلك الا
عند ما تلحقه تهمة في دينه فهو اذا امر شرعي والتكاليف الشرعية لا شك في تأخرها عن
معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله هذا وجه ووجه آخر ان الاقرار بالشهادتين صورته
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وهذا قول يحتمل الصدق والكذب مترددا بينهما
فالمعرفة لا بد له منها ليكون على بصيرة مما يقر به فحسنه لا يجوز خلافه حتى يحسن منه ذلك والا قبح فقد بان
بهذه الجملة صدق ما قاله رحمه الله ان سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن الا بعد معرفة
الله تعالى وثبت ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بالنظر فيجب ان يكون النظر اول الواجبات

فصل

واعلم ان سائر الكلام من ان معرفة الله تعالى واجبة وانها لا تحصل الا بالنظر

وان النظر واجب وانه اول الواجبات لما اقتضى ان تكون الدلالة بلفظ الوجوب وقد دل عليه بلفظ
الحسن فقال ان سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله تعالى اعتذر عن ذلك بوجهين اتفق
احدهما ان الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ولهذا ان الصلاة قبل الوقت لما لا تجب
لا تحسن وكذلك صوم رمضان قبل دخول الشهر لما لا يجب لا يحسن وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة
لما لا يجب لا يحسن فلا فرق بين ان يذكر لفظ الحسن وبين ان يذكر لفظ الوجوب اذا كانت الحال ما ذكرناه
الا ان هذه الطريقة مما لا تطرد في جميع الواجبات الشرعية فان الزكاة قبل دخول الحول تحسن وان لم تجب
وان اعتذر عنه فالاولى ان نعتمد وجها اخر وهو ان الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجبا
حتى يكون حسنا وان جاز في الفعل ان يكون حسنا وان لم يجب فاذا اشتبه هذا وقد بين رحمه الله ان سائر
الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله فان لا تجب اولى واحق فهذا هو العذر الثاني فصل

ثم انه رحمه الله سال نفسه تعالى ان قيل ما اول ما انعم الله

عليك تعالى حال به اياك حيا لينفعك اعلم انه لما كان ما هنا واجبات لها اول واخر وبين اول وما كان
لله تعالى علينا نعم لها اول واخر اراد ان يتكلم فيها والاصل ان نبين حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك
اعلم ان النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة الى الغير اذا قصد فاعلها وجه الاحسان اليه ولا بد من
ان تكون منفعة لانها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة وقولنا مضرة محضة احتراز عن الالام واللذ
التي توصلها الله تعالى الى الحيوانات فانها لما كانت في مقابلتها من الاعواض الموفية عليها لا تكون مضارا محضة سقام
ولا بد من ان تكون حسنة لانها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر والنعمة من حقها ان يستحق عليها الشكر هذا
هو الذي يقوله الشيخ ابو علي وقد خالفه فيه ابو هاشم وجوز في النعمة ان تكون قبيحة واستدل على ذلك بان
قال ان الله تعالى لو اثاب من لم يستحق الثواب فانه يكون منعما عليه مع ان ذلك قبيح واما قلنا انه قبيح لانه لا
ينفك من التعظيم والابتداء به قبيح لانا ان نقبح من احدنا ان يعظم احسانا على الحد الذي يعظم والديه
لا لوجه سوى ما ذكرناه من ان الابتداء بالتعظيم قبيح وكذلك فان احدنا لو ملك الغير جميع ما ملكه حتى يفقر
لكان منعما عليه بذلك مستحقا للشكر من جهته وان كان ما فعله قبيحا لقوله عز وجل ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط الا ان لابي علي ان يقول اني لا اسلم ان ذلك نعمة لان من حق النعمة ان يستحق عليها
الشكر ولو فعله الله تعالى عن ذلك لم يستحق الشكر ولو استحق الشكر من المثاب فانما استحق لان المثاب وصل الى
ذلك الثواب والنفع من جهته عز وجل وكذلك الكلام فيمن ملك الغير جميع ما ملكه انه لا يستحق بذلك
الذي فعله مدحا ولا شكرا ولو استحق الشكر من جهته انما يستحق لانه وصل الى ما وصل اليه من المنافع
من جهته وهذا غير مستبعد لانه ليس يجب في المنعم ان يكون قد فعل شيئا يستحق به الشكر لا محالة الا ترى ان المنعم
استحقاقه للشكر وان لم يكن منه الله فعل الصلاة الا ترى ان من كسب في جنب الغير مالا يلزمه شكره
وان لم يكن منه الله تعالى يصرف هذا الشكر الله وكذلك فان احدنا اذا امر غلامه بان يدفع دراهم
الى الغير يكون منعما عليه مستحقا للشكر من جهته وان لم يكن منه الله فعل وكذلك فمن لم يطالبه غريمه بالدين
كان منعما عليه مستحقا للشكر من جهته من غير فعل يصرف اليه الشكر فعلم ان المنعم قد يكون منعما مستحقا
للشكر وان لم يكن له فعل اصلا كما ان المخل بالواجب قد يكون مستحقا للذم وان لم يكن منه فعل واعتبرنا
ان يكون اوصله الى الغير لانه لو اوصله الى نفسه لا يكون نعمة ليس من حق النعمة ان يستحق عليها الشكر ومن

المستعد ان يسمى الانسان من نفسه لنفسه الشكر **واعتبرنا** ان يكون فاعلها قاصدا بها الاحسان لانه
لو لم يقصد بها نفعه وكان قصده منفعة نفسه لم يكن منعما عليه الا ترى ان البزار لو قدم الى غيره تختا
من بز ليشتري منه ما شاء وياخذ منه الثمن فانه لا يكون منعما عليه لما قصد بذلك نفع نفسه لا نفعه وكذلك من
قطع اثمان لعاجزه لحوارثه وعلفها به ليربح عليهم اذا باعهم لم يكن بذلك منعما عليهم لما كان غرضه بذلك نفع
نفسه لا نفعهم وكذلك من ابتغى اولاده نعمة جملة لسرور نفسه لم يكن بذلك منعما عليهم لما كان غرضه
نفع نفسه وان كان لعالب من حال الاباء انهم اذا احسنوا الى اولادهم كان غرضهم نفع الاولاد وسرورهم وما يثبت
لهم من السرور فيكون على وجه النفع ولهذا لذلك تحكم بكونهم منعمين عليهم وكذلك من استاجر اجيرا او ولى عليه
الاجرة لم يكن بذلك منعما عليه لما كان غرضه بذلك نفع نفسه ولا يلزم على هذا التكليف فقال كان يحب
ان لا يكون الله تعالى منعما به علينا لانا جل ان ينفع سبحانه عليه جل وعز ولا يمكن ان يكون غرضه بذلك نفع نفسه
وانما غرضه به تعريضنا الى درجات لا ننالها الا بالتكليف فصح انه لابد من ان يكون قد قصد فاعلها بها وجه
الاحسان الى الغير **فان قيل** فقد فسرتم النعمة بالمنفعة فما معنى المنفعة **قيل** له معناها اللذة والسرور
او ما يؤدي اليهما او الى احدهما اما اللذة فكان يحك جرب احدنا الغير او يضع لقمة شهية في فيه او يخلع عليه
خلعة نفيسة فيكون قد اوصل اليه اللذة والسرور واما ما يؤدي اليهما فكان يدفع اليه دراهم او دنانير يشتري
بها ما شاء واما ما يؤدي الى احدهما فكان يدله على كنز فيكون قد فعل به ما يؤدي الى السرور ولهذه الجملة
عددنا دفع الضرر في النفع وان لم يكن بعينه نفعا لما كان يؤدي اليه فعلمنا ان من استوهب اسانا قدم
للقتل وخلصه منه كان منعما عليه بذلك فعاله ولذلك حكمنا ايضا بكون الحنوة نفعا وان لم يكن بعينها نفعا
لكونها اصلا في المنافع ومؤديه اليها **واما المنعم** فقصدنا هو المنعم فهو فاعل النعمة كالمكرم والمجمل
والمحسن والبار ونظيره على هذا لانه اسم مشتق من النعمة كما ان المكرم والمحسن مشتق من الاكرام والاحسان
والاسماء المشتقة لا ترجع في بيان فايدتها الا الى المشتقة منه فلا نزاد في تفسير الضارب بما على انه فاعل الضرب الذي
اشتق منه وكذلك القول في الشاتم والكاسر وغيرهما من الاسماء المشتقة واذا عرف ذلك **فاعلم** ان
المنعم قد يكون منعما بفعله النعمة ومباشرته لها وذلك بان يطعم جايعا او يكسو عاريا او يفعل ما يؤدي الى ذلك
وقد يكون منعما وان لم يصدر منه فعل اصلا كان اتطاله غيره بالدين ابا ابرا ذمته او يرتب عليه ويطوي ذلك في
العاصي عفو الله عن العصاة وان لا يعاقبهم فانه عز وجل لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعما عليهم بذلك
وان لم يصدر منه فعل البتة فصح ما ورداه ثم **سال رحمه الله نفسه فقال**
في سمى المنعم من المنعم عليه الشكر واجاب بانه انما سمي الشاكر من جهته اذا اخلص
النعمة من اسانه ما يلزمها او يوفي عليها وذلك ظاهر فان من اعطى غيره دينارا ومن عليه ثوبا يساوي هذا
القدر او اساء به ثوبا مثله ولذا فانه لا يستحق من جهته شكرا الا ان هذا كلام فيما يمنع الشكر من الاستعمال
واما الاستحقاق فباب حاله النعمة اللهم الا اذا اجتمع بين النعمة والاساءة تحسيد كما لمنع الاساءة
من استعمال الشكر على النعمة يمنع من استحقاقه ايضا **ثم تكلم** بعد ذلك في حقيقة الشكر لما كان
من حق النعمة ان يستحق عليها الشكر وكان من الترتيب الصحيح في ذلك ان يبين حقيقة الشكر ثم يرتب عليه الكلام
في كيفية استحقاق المنعم له لكنه هذا اورده فقال رحمه الله **وجملة القول في ذلك** ان الشكر
هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعا لانه لو اعتبر وصفه للمنعم

ولم يعظم فقال هذا ثوب كسانيه فلان وسكت لم يكن شاكرا ولو عظم من دون الاعتراف فقال
فعل الله بفلان كذا ولم يذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكرا أيضا وإنما يكون شاكرا إذا جمع بين
الأمرين جميعا فقال هذا ثوب كسانيه فلان جزاه الله عني خيرا وشكر له صنيعه وفعله ثم إن هذا
الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والمرجع به إلى ما ذكرناه والأخبار إلا أنه يتكرر بتكرر النعمة فأما أن يريده
بكل حال فلا وقد يكون بالقلب والمرجع به إلى العلم بنعمة المنعم والعزم على إظهار شكرها إذا أمكنه
نعمه في ذلك وهذا مما يجب دائما ولا يسقط إلا عند سهو أو غفلة وكما أن الشكر قد يكون باللسان
وقد يكون بالقلب فقد يكون بضرب من الأفعال المخصوصة نحو هذه العبادات التي نتقرب بها
إلى الله تعالى من صلاة وصيام وحج وجهاد فإنها جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه وأياديه إلا أن هذا
الضرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه إنما يؤدى على نهاية ما يمكن من التذلل والخضوع وذلك
لا يستحق إلا على أصول النعم والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى فلذلك اختص باستحقاقها وهذا الضرب
من الشكر ثم إن لم يؤد إلى بهذه العبادات وإذا هذا الشكر استحق من الله تعالى نفعا آخر ونعمة
أخرى فحلا والشاكر منا إذا شكر أحدنا ليس يستحق من جهته شيئا آخر والسبب في ذلك أن الله
تعالى هو الذي جعل الشكر شاقا علينا فلا بد من أن يكون في مقابلته ما يوفي عليه وإلا كان ظالما
وكان يجري مجرى أن يكلف أحدنا غيره عملا شاقا ولم يوف عليه أجرا فكما أن ذلك قبيح في الشاهد لكونه
ظلما فكذلك في الغائب وليس كذلك سبيل أحدنا فإنه لم يجعل الشكر شاقا على الغير وإنما الله تعالى
جعله بهذه الصفة فلا جرم أن من شكره استحق منه الثواب الجزيل والأجر العظيم ولهذا فإنه
تعالى لما أوجب علينا شكرا للوالدين من شكر نعمة الباري والوالدة فإنه يستحق من الله تعالى نفعا آخر ونعمة
أخرى فعلى هذا يجري القول في حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بهما ونعود بعد هذه الجملة إلى
الكلام في أول نعمة أنعم الله تعالى بها علينا فقد عاد رحمه الله إلى ذلك **فقال** إن أول نعمة
أنعم الله تعالى بها على الحي خلقه إياه حيا لينفعه وأعني بخلقه إياه حيا لينفعه لأنه لو لم يخلقه لم يكن
منعما عليه كما في المعدوم ولو خلقه غير حي لم يكن منعما عليه أيضا كما في الجمادات ولو خلقه حيا لا لينفعه
بل ليضره لم يكن منعما عليه أيضا كما في الكفار والفساق إذا عاقبهم بالنار فإنه لا يكون منعما عليهم وإن خلقهم
أحياء لما لم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم فلا بد من اعتبار هذه الوجوه الثلاثة الخلق والحياة وأن يكون غرضه
به نفعه ولهذا قلنا إن المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا أن لله نعمة على أحد لا نعمة الدنيا
ولا نعمة الدين لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلا لا للنفع ولا للضرر بل خلقهم
عبثا تعالى عن ذلك وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى إلها لأن العبادة هي النهاية في
الخضوع والغاية في الشكر والشكر إنما يستحق على النعمة فإذا لم يمكن القوم أن يعرفوا كونه منعما أصلا
كيف يمكنهم معرفة الإلهية واستحقاقه للعبادة التي هي النهاية في الشكر وهذا كله عارض
في الكلام والغرض المقصود هو أن الحياة أول نعمة أنعم الله تعالى بها على الحي **والدليل** عليه
أن الحياة نعمة هو أنها مصححة للانتفاع فإنه لا يصح السمع إلا بها والإلحاق فيجب أن يكون نعمة
والنعمة قد تكون نعمة وإن لم تكن نفعا بنفسها إذا كانت مؤدية إلى المنفعة أو مصححة لها
على ما قد بيناه **فإن قيل** ليس بأن يدل تصحيحها للانتفاع على كونها نعمة أولى من أن يدل

فان قيل هذه الحال وهذه نعمه فكيف جعلتموها نعمه لكونها على الاستمرار لم يشكر كذلك تعقيبها
لبن هاهنا مخصصًا تخصيصها باحدا لوصفين دون الاخر وهو قصد الله تعالى بها الاسماع ولاجل هذا
قلنا ان الله تعالى لما لم يقصد بخلق الحيوة في الكفار والفساق في اعلام الحق الى النار نعمهم لم
يكن منعمًا عليهم واذ قد عرفت ان الحيوة من النعم **فالذي يدل** على انها اولى نعمه
انعم الله تعالى بها علينا هو ان سائر المنافع مترتب على الحيوة اما في وجودها او في صحة الاسماع
بها فيجب ان يكون اولى نعمه على ما ذكرناه **فان قيل** هلا كانت الجملة اولى لانصرافي حتى حسنًا
الانعام بها اولى نعمه انعم الله تعالى بها علينا فان الحيوة مترتبه في الوجود عليها **قلنا** لان الجملة مما
لا تاثير لها في صحة الاسماع بها واما الحيوة هي التي تؤثر في ذلك وايضا فان النعمة لا بد من ثمرتها
من المنعم عليه وهذه الجملة هي بشرط المنعم عليها فلا يجوز ان يكون نعمه فضلا عن ان يكون اولى نعمه **فان
قيل** اوليس المنافع مترتبه على الشهوة حتى لولاها لما صح الاسماع البته **قلنا** انه وان كان
كذلك الا ان الشهوة مترتبه على الحيوة في الوجود حتى لولا الحيوة لما صح وجودها فلذلك قلنا ان
الحيوة اولى نعمه **ثم تكلم** رحمه الله في المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها **وجملة**
القول في ذلك ان المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها ثلاثه التفضل وهو النفع الذي
له ان يوصله الى الغير وله ان لا يوصله والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والاجلال
والثواب هو النفع المستحق على سبيل التعظيم والاجلال ولكن ان يورد هذه القسمه على وجه
يتردد بين النفي والاثبات ويتضمن معاني هذه الالفاظ فنقول ان المنافع الواصلة الى الغير اما
ان يكون مستحقه او لا فان لم يكن مستحقه فهو التفضل وان كانت مستحقه فلا يخلو اما ان يكون مستحقه
على سبيل التعظيم والاجلال او لا يكون كذلك ان كانت مستحقه لا على سبيل التعظيم والاجلال فهو العوض
وان كانت مستحقه على سبيل التعظيم والاجلال فهو الثواب **اما** التفضل فما من حي خلقه الله تعالى
وقد تفضل عليه واحسن اليه بضروب من المنافع والاحسان واما العوض فيوصله الله تعالى الى المكلف وغير
المكلف واما الثواب فلا حظ لغير المكلف فيه والمكلف مخصوص باستحقاقه فعلى هذا يجري الكلام
في هذا الفصل **فصل ان قيل انا كان نعم الله** تعالى **قلنا** لا سبيل لنا الى ذلك مفصلا
انما نعلم على سبيل الجملة ان جميع ما بنا من النعم اصولها وفروعها مبتدا بها او متسببا من قبل الله تعالى
ومن عنده ولهذا قال الله وما بكم من نعمه فمن الله ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمه نعمه
ولذلك قال الله عز وجل وان تعدوا نعمه الله لا تحصوها فنبه انه لا يمكن عد نعمه احمع واحصا
اكثرها **فان قيل** اذا لم يمكنكم معرفه نعم الله تعالى باجمعها فكيف يوجبون الشكر عليها **قلنا** انا
لا نوجب الشكر عليها مفصلا وانما نشكره على سبيل الجملة **فان قيل** كيف يمكنكم شكر نعمة على
سبيل الجملة مع انه لا يمكن شكره الا بنعمه متجدده **قلنا** اذا كنا شكرناه على سبيل الجملة
فقد دخل فيه المستمره والمتجدده جميعًا ولا يلزمنا شيء اخر سواه اذ لا يكلف الله تعالى ما ليس في
الوسع ولا في الطاقه **فصل ذكر رحمه الله** بعد هذه الجملة انه خلق هذه
المنافع لتكامل نعمه وتظهر حكمته جل وعز فيجب على المكلف وقد عرضه الله تعالى بالتكليف بان يصل به
الى الدرجات العظيمه ان يبالغ في شكر نعمه ولا يكفرها ويجتهد بان يتحدث بها ويذكرها ويجتهد في

اذا علم انه الى هي كالشكر له ولا يعرفها واذا كان لا يمكنه ذلك الا بمعرفته جل وعز بتوحيده وعدله
وجب الا يقصر في معرفته وتحصيلها بما امكنه تحصيلها الا ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه
وهذا منه رحمه الله اشارة الى ما يقوله ابو علي من ان وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة
وليس كذلك لان شكر نعم الله تعالى انما يجب على المكلف اذا علم انه خلق هذه المنافع وقصد بها وجه
الاحسان ولا يعلم ذلك الا بعد معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله فلا يترتب وجوب معرفته جل وعز
على وجوب شكر نعمته والحال هذه واشبه ذلك ما نقوله فيمن اجتاز بمصنعة من ماء وشرب منها
فكما انه لا يجب عليه معرفة بانيها ليشكره بل ان عرف انه انما بناها لينفع الناس وقصد ببنائها ذلك
شكره والا فلا شيء عليه كذلك في مسألتنا ان عرف الله تعالى وعرف انه خلقه وقصد بهذه المنافع
نفعه شكره والا لم يلزمه شكره فعلى هذا يجري القول في هذا الفصل ⁂ **فصل قيل**

اذا الزمكم النظر ففيم نظر قال رحمه الله وجوب النظر وانه اول الواجبات
وعطف عليه الكلام في ... انعم الله تعالى بها علينا اراد ان يبين الطريق الذي يتوصل بالنظر فيه الى
العلم بالله تعالى **والاصل** ان الطريق الى العلم بالمراد اذا لم يكن معلوما ضرورة انما هو الدلالة وهو الدليل (كتاب)
سوا ومعناهما ما اذا نظر الناظر فيه اوصله الى العلم بالغير اذا واضعه وضعه لهذا الوجه ولا
بد من اعتبار هذين الشرطين **اما** الاول فلا بد منه ولهذا قلنا ان سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل
به الى نبوة محمد صلى الله عليه لم يقل انه دلالة على نبوته وقيل في القران انه دليل على ذلك لما امكن التوصل به
الى العلم بنبوته **واما** الشرط الثاني فلا بد منه ايضا ولهذا لا يقال في اثر اللص انه دلالة عليه وان امكن الاستدلال
به على موضعه لما لم يضعه لهذا الوجه بل استفرغ الوسع وبذل الجهد في اخفائه واذ قد عرفت ذلك
فاعلم ان الادلة اربعة حجة العقل والكتاب والسنة والاجماع ومعرفة الله تعالى لا تنال الا بحجة العقل
فان قيل لم قصرتم الادلة على هذه الاربعة ثم لم قلتم ان معرفة الله تعالى لا تنال الا بحجة العقل **قلنا**
اما الاول فلان الدليل هو ما اذا نظر الناظر فيه اوصله الى العلم بالغير وهذا حال هذه الاربعة دون ما
عداها **فان قيل** اليس القياس وخبر الواحد دلالة على الاحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه منها
قلنا انه يدخل تحت الاجماع او الكتاب او السنة فلا يجب افراده بالذكر **واما** الثاني وهو الكلام
في ان معرفة الله تعالى لا تنال الا بحجة العقل فلان ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله
فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه لكنا مستدلين بفرع الشيء على اصله وذلك لا يجوز
بيان هذا ان الكتاب انما يثبت حجة متى ثبت انه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب وذلك
فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله **واما** السنة فلانها انما تكون حجة متى ثبت انها سنة رسول
عدل حكيم وكذلك الحال في الاجماع لانه اما ان يستند الى الكتاب في كونه حجة او الى السنة وكلاهما
فرعان على معرفة الله تعالى ⁂ **ثم انه رحمه الله عاد الى تعيين الكلام**
في الطريقة التي اذا نظر الناظر فيها اوصله الى العلم بالله تعالى **والاصل** فيه ان الله تعالى لا يعرف
ضرورة وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق اليه لا يعدو احد امرين اما ان يكون حكما صادرا عنه
او فعلا واقعا من قبله والاحكام انما تصدر عن العلل والله تعالى ليس بعلة لانه لو كان كذلك
ومعلوم ان المعلول لا ينفك عن علته ادى الى وجود ثان معه فيما لم يزل وسنبين في باب نفي الثاني انه لا

استدلال

قديم مع الله تعالى وايضًا فكان يجب ان يكون من قبيل هذه الاعراض في المعلوم خلافه ولان الصفة
الثابتة المستحقة تماثل واجبة والصفة بوجوبها تستغني عن العلة على ما نبيّنه في باب الصفات
عند الكلام على الكلابية اذا ثبت ان الله تعالى قديم ثبت انه لا يجوز ان يكون الطريق اليه حكمًا من الاحكام التي
ان الطريق اليه انما هو تعلق [?] الافعال **والافعال** على ضربين احدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا
والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا فجملته عشرة انواع الجواهر
والالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة
والنفرة والفناء وما من شيء منها الا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء فان طريق معرفته السمع
وذلك يترتب على معرفة الله تعالى **واما** الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة انواع خمسة
من افعال الجوارح وخمسة من افعال القلوب فالخمسة التي هي من افعال الجوارح هي الاكوان والاعتمادات
والتأليفات والاصوات والآلام **واما** الخمسة التي هي من افعال القلوب فهي الاعتقادات والارادات
والكراهات والظنون والانظار ولا يمكن الاستدلال بها ولا بشيء منها على الله تعالى وذلك لان من حق الدليل
ان يكون بينه وبين المدلول تعلق ليكون بان يدل عليه اولى من ان يدل على غيره وهذه الافعال اذا صح صدورها
من احدنا كما صح من الله تعالى فليس بان يدل عليه اولى من ان يدل على غيره الا ان يكون واقعة على وجه لا يصح
وقوعها على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة فحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى **فان قيل** وما ذلك
الفعل الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع ان جنسه يدخل تحت مقدورنا **قلنا** افعال كثيرة
من جملتها **العقل** لانه يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع ان جنسه وهو الاعتقاد يدخل تحت
مقدورنا ووجه الاستدلال به انه لا يخلو اما ان يكون من فعلنا نحن او من فعل امثالنا ولا يجوز ان يكون
من فعلنا لانه يقع اردنا ام كرهنا ومتى اردنا ايقاعه لم يقع مع ان من حق القادر على الشيء اذا خلص داعيه
اليه ان يقع لا محالة ولا يجوز ان يكون من فعل امثالنا لان القادر بالقدرة لا يمكنه ان يفعل الفعل في الغير
الا بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد لانه لو كان كذلك لوجب اذا اعتمد احدنا على
صدر الغير ان يتغير حاله في الاعتقاد والمعلوم انه لا يتغير **ولعلّ** [?] فلو كان كذلك لم يكن بان يولد الاعتقاد
اولى من ان يولد ضده فكان يجب ان يولد الضدين وايضًا فلو كان كذلك لوجب ان يحصل [?] من الاعتقادات
اذ لا اختصاص له بالبعض دون البعض والمعلوم خلافه **ومن جملتها** حركة المرتعش والعروق
الضوارب فانه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى مع انه يدخل جنسها تحت مقدورنا ووجه الاستدلال
بها هو انها لا تخلو اما ان تكون من فعلنا نحن او من فعل امثالنا ولا يجوز ان تكون من فعلنا لانها تقع اردنا ام
كرهنا شئنا ام ابينا ولا يجوز ان تكون من فعل امثالنا لما قد ذكرنا ان القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير
الا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا **ومن جملتها** الالم الذي يوجد عند لسع الزنبور والعقرب
ووجه الاستدلال به على الله تعالى هو ان مثل هذا الغرز لو وجد من اقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد
منه مثل هذه الالام فلابد من ان يكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى **ومتى** شعب فعال[?] لا يجوز
ان يوجد من فعل بعض القادرين بالقدرة آلات تتولد منها مثل هذه الالام كان الجواب عنه ان
يقال ان القادر بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير الا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا
ومن جملتها الكلام الموجود في الحصا والشجر فان القادر بالقدرة لا يمكنه ان يفعل
الكلام الا بهذه الآلة المخصوصة او ما يشاكل شكلها فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك **واذ قد عرفت**

ذلك

ذلك فاذا اردت ان تستدل بالاعراض على الله تعالى رحمك الله ان تثبتها اولاً ثم تعلم حدوثها ثم تعلم انها تحتاج
الى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى **والاصل** فيه ان الاعراض على ضربين مدرك وغير مدرك
والمدركات سبعة انواع الالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والاصوات **ومتى**
اردت ان تستدل بشيء منها فلا تحتاج الى اثباتها على طريق الجملة فانها مدركة وانما تحتاج الى اثباتها
على سبيل التفصيل هل هي نفس المحل على ما يقوله نفاة الاعراض وغيرها على ما نقوله **والذي يدل**
على انها غير المحل هو ما قد ثبت ان الاجسام متماثلة ومعلوم ان الاسود يخالف الابيض فلولا ان هذه
المخالفة ترجع الى معانٍ فيه والا لم يجز ذلك هذا اذا كان مدركاً **واما** اذا لم يكن مدركاً فمما شاكل ان
نستدل على طريق الجملة والتفصيل جميعاً **فنقول** ان الواحد منا حصل مشتهياً مع جواز ان لا يحصل
مشتهياً والحال واحدة والشرط واحد فلابد من مخصص له ولكنه انه حصل مشتهياً والا لم يكن بان
يحصل على هذه الصفة اولى من ان يحصل على خلافها وليس ذلك الا وجود معنى وهو الشهوة **واما** قلنا
هذا هكذا لانه لا يخلو اما ان يكون ذاته او ما هو عليه في ذاته او غيره ولا يجوز ان يكون ذاته او ما
هو عليه في ذاته لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مشتهياً في حالة العدم بل يكون مشتهياً ابداً
وذلك مستحيل وان كان غيره فلا يخلو اما ان يكون مؤثراً على طريق الصحة او على طريق الايجاب لا يجوز ان
يكون مؤثراً على طريق الصحة لان المؤثر على هذا الوجه انما يكون الفاعل وكونه مشتهياً لا يتعلق بالفاعل
فلم يبق الا ان يكون مؤثراً على طريق الايجاب وهو المعنى الذي نقوله وبهذه الطريقة يثبت ما عداها من الاعراض
نحو الحياة والقدرة وغيرهما **فصل** واما حدوثها فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت انه يجوز عليها
العدم والبطلان والقديم لا يجوز عليه ذلك وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان الاعراض
يجوز عليها العدم والبطلان والثاني ان القديم لا يجوز عليه العدم **اما** الدليل على ان الاعراض يجوز عليها
العدم فهو ما قد ثبت ان المجتمع اذا افترق بطل اجتماعه وان المتحرك اذا سكن بطلت حركته وفي ذلك ما نريده
واما الدليل على ان القديم لا يجوز عليه العدم فهو ما قد ثبت ان القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة
من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال **فصل** واذ قد عرفت حدوثها فالذي يدل
على انها تحتاج الى محدث وفاعل فهو ما قد ثبت ان تصرفنا في الشاهد محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما
احتاجت الينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث يجب ان يشاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل
وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.

فصل في الاستدلال بالاجسام

والاصل فيه ان الاستدلال بالاجسام على الله تعالى اولى من الاستدلال بالاعراض وبغيرها
لوجوه احدها ان الاجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً وليس كذلك
الاعراض **والثاني** هو ان العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العلم بحدوث الاجسام **والثالث**
هو ان الاستدلال بالاجسام يتضمن اثبات الاعراض وحدوثها وليس كذلك الاستدلال بالاعراض
واذ قد عرفت ذلك واردت ان تستدل بالاجسام على الله تعالى رحمك الله ان تعلم حدوثها
اولاً وان لها محدثاً مخالفاً لنا وهو الله تعالى والطريق الى معرفة حدوثها طرق ثلاث **احدها**
هو ان تستدل بالاعراض على الله تعالى وتعلم قدمه ثم تقول لو كانت الاجسام محدثة لكانت مثلاً له
تعالى وتعرفه بتوحيده وعدله وتعرف صحة السمع ثم تستدل بالسمع على حدوث الاجسام.

والطريق فيما ان يعرض الكلام في واحد منها وهو الشهوة فتأمل

والثاني هو ان يستدل بالاعتراض على الله تعالى وتعلم قدمه ثم نقول لو كانت الاجسام قديمة
لكانت مثلا لله تعالى لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس
يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب الا تكون قديمة واذا لم تكن قديمة وجب ان تكون محدثة لان الموجود
يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر لا محالة واما الوجه الثالث فهو
الدلالة المعتمدة واول من استدل بها شيخنا ابو الهذيل رحمه الله وتابعه سائر الشيوخ وتحريرها
ان نقول ان هذه الاجسام لم تسبق الحوادث ولم تتقدمها وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب ان
يكون محدثا مثله وهذه الدلالة مبنية على دعاوى اربع احدها ان في الاجسام معاني هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون والثانية ان هذه المعاني محدثة والثالثة ان الجسم لم يسبقها ولم
يتقدمها والرابعة انه اذا لم يسبقها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ولهذه الدعاوى
ترتيب فالاولى يجب ان تكون متقدمة والاخيرة يجب ان تكون متاخرة والدعوتان الثانيتان في الوسط
لا ترتيب فيهما وانما قلنا ان الاولى يجب تقديمها لانها كلام في اثبات هذه المعاني وما لم نعلمها لا يمكننا
وصفها بالحدوث ولا بالعدم كما انا اذا لم نعلم زيدا لا يمكننا وصفه بانه طويل ولا بانه اسود واما
الاخيرة فانما وجب تاخيرها لانها كلام في ان الجسم اذا لم يسبق المحدث ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله
وما لم تثبت هذه الدعاوى الثلاث من قبل فلا معنى لهذا الكلام واما الثانيتان في الوسط فلا ترتيب فيهما
لانهما كلام في اوصاف هذه المعاني ومتى عرفناها ان شئنا وصفناها اولا بالحدوث وان شئنا وصفناها
بان الجسم لم يخل منها فان قيل ولم قسمتم هذه الوجوه الدعاوى قلنا لان الدعوى كالخبر لا نعلم
صحته وفساده الا بدلالة وهذا حال كل واحد من الوجوه

فصل والغرض به الكلام في الدعوى من الدعاوى الاربع

وهو الكلام في اثبات الاكوان
التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والخلاف فيه مع الاصم وجماعة من الملحدة
وتحرير الدلالة على ذلك هو ان الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز ان يبقى مفترقا والحال واحدة والشرط
واحد فلا بد من امر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعا والا لم يكن بان يحصل على هذا الوجه اولى من خلافه.
وليس ذلك الامر الا وجود معنى فان قيل ومن اين ان هذا الجسم حصل مجتمعا في حال كان يجوز ان يبقى مفترقا
قلنا هذا الحكم معلوم ضرورة في الاجسام الحاضرة التي خبرناها وسبرناها واما في الاجسام
الغائبة فنعلم بالرد الى الاجسام الحاضرة فنقول انما وجب في هذه الاجسام لتحيزها والتحيز ثابت في
الاجسام الغائبة فيجب ان يكون هذا الحكم ثابتا هناك فان قيل كيف يصح دعوى الاضطرار مع
انكار [illegible] على ذلك بادلة فعلم ان الجسم لو حصل مجتمعا مع الوجوب لاستغنى عن جامع يجمعه كما
ان الصوت في الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عن معدم يعدمه وكذلك وجود القديم
تعالى لما كان واجبا استغنى عن موجد يوجده والمعلوم انه لا يستغني عن جامع يجمعه وكذلك
فقد علم ان الاجسام لو حصلت مجتمعة مع الوجوب لكان يجب ان يتأتى منا مع ضعف القادر نقل الجسم
الثقيل [illegible] وصاحب اجتماعها فيه والمعلوم خلافه قلنا انما كان ذلك كذلك منا
على طريق الاستظهار والتاكيد لا على سبيل الاستدلال والاحتجاج فان قيل ما تعنون
بقولكم والحال واحدة والشرط واحد قلنا المراد بالحال التحيز وبالشرط

وبالشرط الوجود وكلاهما ثابت في الحالين جميعًا **فإن قيل** ولم قلتم ان
الجسم اذا احتمل مجتمعا في حال كان يجوز ان يبقى مفترقًا والحالة واحدة والشرط واحد فلا بد من امر ومخصص
قيل له انما قلنا ذلك لانا نعلمه بادنى تأمل وطريقه التأمل فيه هو ان الجسم اذا جاز عليه صفتان
ثم خرجت احداهما من الجواز الى الوجوب والاخرى من الجواز الى الاستحالة والا لم يكن ان يحصل هكذا اولى من
خلافه وليس ذلك الامر الوجود معنى على ما نقوله وليس للخصم ان يطالب بعد ذلك بل يلزمه اذا اوردنا
عليه طريقة النظر فان شاء ان يعلم فلينظر فيه **فإن قيل** ولم قلتم ان ذلك الامر ليس الوجود معنى
قلنا لانه لا يخلو اما ان يكون راجعا الى الله والى صفاته او الى غيره لا يجوز ان يكون راجعا الى الله والى
صفاته واذا كان راجعا الى غيره فلا يخلو اما ان يكون باثره على طريق التصحيح كتأثير الفاعل فيما يفعله
او يكون باثره على طريقة الوجوب لا يجوز ان يكون باثره على طريق التصحيح واذا كان باثره على طريق الوجوب
فلا يخلو اما ان يكون معدوما او موجودًا لا يجوز ان يكون معدومًا فلم يبق الا ان يكون موجودا على ما
نقوله نحن وهذه القسمة مرددة بين النفي والاثبات كذا اورده قاضي القضاة في المحيط وهي
اولى من التقاسيم الاخر التي اوردها المشايخ في الكتب لان القسمة اذا لم تردد بين النفي والاثبات احتملت
الزيادة وكان للخصم ان يشغب فيها **واعلم** ان التقسيم قد يورد ويكون الغرض به ابطال البعض
وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضع وقد يورد والغرض به ابطال الكل وذلك مثل
ما نقوله في الدلالة على ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مشبهًا ومثل ما نقوله في الدلالة على ان الله تعالى لا يجوز
ان يكون عالما بعلم وقد يورد والغرض به تصحيح الكل وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة
عن الرؤية وانها ستة **فإن قيل** لم لا يجوز ان يكون الجسم مجتمعًا لذاته او لما هو عليه في ذاته
قلنا لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مجتمعا ابدا ولا يكون مفترقا اصلا ولانه لو كان كذلك
لوجب ان يكون كل جزء منه مجتمعًا لان صفة الذات ترجع الى الآحاد والافراد دون الجمل ولانه لو كان
كذلك لوجب اذا افترق ان يكون مفترقا لذاته ايضًا فكان يؤدي الى ان يكون مجتمعا مفترقًا دفعةً
واحدة وذلك محال ولانه لو كان كذلك لوجب الا يقف كونه مجتمعا على قصدنا ودواعينا والمعلوم خلافه
ولانه لو كان كذلك لوجب في الاجسام كلها ان يكون مجتمعة لانها متماثلة والاشتراك في صفة
من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات **فإن قيل** لم لا يجوز ان يكون الجسم
مجتمعا لوجوده **قلنا** لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مجتمعا ما دام موجودًا ولا يفترق
اصلا وقد عرف خلافه ولانه لو كان كذلك لوجب ان يكون كل جزء منه مجتمعًا لان الوجود ثابت فيه
والمعلوم خلافه ولانه لو كان كذلك لوجب اذا افترق ان يكون مفترقا ايضًا لوجوده فيجب ان
يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال **فإن قيل** لم لا يجوز ان يكون الجسم مجتمعًا
لحدوثه **قلنا** ان اردتم بالحدوث وجوده بعد ان لم يكن فقد افسدناه من قبل وان اردتم
به حالة الحدوث فالذي يفسده هو انه لو كان كذلك لوجب الا يكون الجسم مجتمعًا في حالة البقاء
لفقد العلة فيه ولانه لو كان كذلك لوجب ان يكون كل جزء منه مجتمعًا لثبوت العلة فيه وقد علمنا
خلافه **وبعد** فلو كان كذلك لكان يجب الا يحصل مفترقا في حالة الحدوث والمعلوم خلافه
ولانه لو كان كذلك لكان يجب اذا افترق ان يكون مفترقا لحدوثه ايضًا فكان يجب ان يكون الجسم

ولا بد من امر ومخصص له والمكان جميعا احدهما من الجواز الى الوجوب والاخرى من الجواز الى الاستحالة

مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا محال **فإن قيل** لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لحدوثه على
وجه **قلنا** لأنه لا وجه هاهنا معقول فيقال إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه بخلاف
ما نقوله في القبح والحسن فإن لذلك وجوها معقولة نحو كونه ظلما وكذبا وغيرهما **ولأنه** لو كان كذلك
لكان يجب ألا يحصل الجسم مجتمعا في حالة البقاء والمعلوم خلافه **فإن قيل** لم لا يجوز أن يكون
الجسم مجتمعا لعدمه **قلنا** لأن العدم يحيل كونه مجتمعا وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه **ولأنه**
لا يحصل مجتمعا إلا بعد الوجود فكيف يجعل عدمه مؤثرا فيه **فإن قيل** لم لا يجوز أن يكون الجسم
مجتمعا بالفاعل **قلنا** لأنه لو كان كذلك لوجب في الواحد منا وهو قادر على أن يجعل الجسم
مجتمعا من دون معنى أن يكون قادرا على إيجاد الجسم لأن من قدر على أن يجعل ذاتا من الذوات على
صفة من الصفات من دون معنى قدر على إيجاد نفس تلك الذات **دليله** الكلام فإن أحدنا
لما قدر على أن يجعله أمرا ونهيا وخبرا قدر على إيجاد نفس الكلام وعكسه كلام الغير فإنه لما لم يقدر
على جعله أمرا ونهيا وخبرا لم يقدر على إيجاد نفس الكلام والمعلوم أن أحدنا لا يقدر على إيجاد
الجسم فيجب أن لا يفعلوه كونه مجتمعا **فإن قيل** كيف يصح رد ذلك إلى الكلام والكلام عندنا
كسائر الأجسام في أنا لا نقدر عليه **قلنا** إنا نعلم ضرورة أن الكاذب يستحق الذم واللائمة على كذبه
فلولا أنه واقع من جهته ومتعلق به وإلا لم يحسن ذلك فصح ما قلناه **دليل آخر** وهو
أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعا من دون معنى قدر على أن يجعله على سائر صفاته التي
يكون عليها بالفاعل نحو كونه أسود وأبيض وأحمر وحلوا ومرا وغير ذلك كما في الكلام فإنه لما
كان قادرا على أن يجعله أمرا ونهيا قدر على أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه خبرا واستخبارا
وعرضا وتمنيا وجحدا وتقيا(?) واستثناء إلى غير ذلك والمعلوم خلافه **دليل آخر** وهو أنه
لو كان كذلك لوجب في كون أحدنا عالما أن يتعلق بالفاعل لأن حاله المعتبر يستحيل على
حد واحد والصفات مما استحقنا على حد واحد كان المؤثر فيهما من باب واحد **فإن قيل** هكذا
نقول فدلوا على خلافه **قلنا** لو كان كون أحدنا عالما متعلقا بالفاعل لوجب ألا يحدد هذه الصفة
كائنا من ناحية صدره لأن الفاعل إنما يتعلق الجملة على هذه الصفة لا البعض **دليل آخر** وهو
أنه لو كان كذلك لوجب الباقي منا لو أحد منا الجمع بين الجسمين في حالة البقاء لأن ما يتعلق
بالفاعل يتبع حالة الحدوث كما في الكلام فإنه لما تعلق أوصافه بالفاعل تبع حالة الحدوث
حتى لم يحصل خلافه **دليل آخر** وهو أنه لو كان كذلك لوجب أن يتأتى من الواحد منا إبقاء الجسم
المنفصل في الجو من دون قرار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركا والمعلوم خلافه وهذا فلا بد إلا أن يكون
الجسم مجتمعا بما لا يتعلق له بالفاعل **فإن قيل** لم لا يجوز أن يكون الجسم مجتمعا لعدم معنى **قلنا**
إن المعنى المعدوم لا اختصاص له ببعض الأجسام دون البعض فكان يجب أن يكون الأجسام
كلها مجتمعة لعدم ذلك المعنى وأن لا يكون شيء منها مفترقا البتة وقد عرف خلافه **وبعد** فإن
كون الجسم مجتمعا موقوف على قصدنا ودواعينا نفيا وإثباتا فيجب أن يكون له حظ التأثير فلا
يخلو إما أن يكون تأثيره في نفس الصفة أو فيما يؤثر فيه ولا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد تقدم

[illegible]

13

عدام

ان هذه الصفة لا تعلق لها بالفاعل وان كان تاثيره فيما يوجب فيه فكذلك القول في الجوهر ان يكون معدوما الا انه
لا تعلق له بالفاعل يجب ان يكون موجودا على ما نقوله وبعد فلو كان الجسم مجتمعا لعدم الافتراق
ومفترقا لعدم الاجتماع وجب اذا عدم المعنيان معا عن الجسم ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة
وهذا محال **فان قيل** نحن لا نقول بعدم المعنيين عن الجسم بل نقول بوجود احدهما وعدم
الاخر **قلنا** انك قد اوردت بابات الاعراض وكفيتنا مؤنة المناظرة على انا نرتب عدام المعنيين
عن الجسم فنقول ان زيدا لو جمع بين الجسمين فقد عدم عنه الافتراق وعمرا اذا فرق بينهما فقد عدم
عنه الاجتماع ففي الحالة الثالثة يجب ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة لعدم المعنيين جميعا
فان قيل ان الافتراق الاول لا يعود **قلنا** العود على المعدوم وان العاد لا يصح فصح ما قلناه
فان قيل اذا جاز في الجسم ان يصير مجتمعا لوجود الاجتماع ومفترقا لوجود الافتراق ولا يلزم ان يكون
مجتمعا مفترقا في حالة واحدة فهلا جاز ان يكون مجتمعا لعدم الافتراق ومفترقا لعدم الاجتماع
ولا يلزم ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة **قلنا** لان هذين المعنيين سيان في الوجود ولا ينتفيا
في العدم ولا يمتنع عدمهما وان امتنع وجودهما لاجل تضادهما فافترقا **فان قال** لم لا يجوز ان
يكون مجتمعا لوجود الاجتماع ومفترقا لعدم الاجتماع **قيل** له لانه لو كان كذلك لوجب اذا وجد
فيه الاجتماع من جهة زيد وعدم عنه من جهة عمرو ان يكون مجتمعا مفترقا دفعة واحدة وهذا
محال **دلالة اخرى** وقد استدل بحسن الامر والنهي على اثبات الاعراض فقيل قد ثبت انه
يحسن من الواحد منا ان يامر الغير بان يناوله الكوز فلا يخلو اما ان يكون امرا بنفس الجسم او بمعنى سوا
الجسم لا يجوز ان يكون امرا بنفس الجسم لان الجسم موجود والامر بايجاد الموجود محال فلم يبق الا ان يكون
بمعنى سوا الجسم وهو الذي نقوله **فان قيل** نحن لا نقول انه امر بنفس الجسم ولا بمعنى سوا الجسم بل نقول
هو امر بحصول الجسم على هذه الصفة **قلنا** قد دللنا على ان هذه الصفة لا تعلق بالفاعل فهذه جملة
كافية في اثبات الاكوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون **فصل والغرض**
به الكلام في الدعوى الثانية من الدعاوي الاربع

وهو الكلام في حدوث الاعراض **والخلاف** فيه مع اصحاب الكمون والظهور فانهم
ذهبوا الى قدم الاجتماع والافتراق وقالوا ان الاجتماع متى كمن ظهر الافتراق واذا كمن الافتراق
ظهر الاجتماع **وتحرير الدلالة** على ما نقوله في ذلك هو ان العرض يجوز عليه العدم
والقديم لا يجوز ان يعدم فلا يجوز ان يكون قديما واذا لم يكن قديما وجب ان يكون محدثا لان الموجود
يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر لا محالة وهذه الدلالة مبنية على
اصلين احدهما ان العرض يجوز عليه العدم والثاني ان القديم لا يجوز ان يعدم **اما الاول**
فالذي يدل عليه ان الجسم المجتمع اذا افترق فانه من الاجتماع لا يخلو اما ان يكون باقيا فيه كما كان
او زائلا عنه لا يجوز ان يكون باقيا فيه كما كان واذا كان زائلا فلا يخلو اما ان يكون زائلا بطريقة الانتقال
او بطريقة العدم لا يجوز ان يكون زائلا بطريقة الانتقال لان الانتقال محال على الاعراض فلم يبق الا ان
يكون زائلا بطريقة العدم على ما نقوله **فان قيل** هذا كله مبني على ان الاجتماع كان حالا فيه
ونحن لا نسلم ذلك بل نقول انه كان موجودا لا في محل **قلنا** لو كان كذلك لم يختص ببعض الاجسام

دون البعض فكان يجب ان تكون الاجسام كلها مجتمعة لوجود ذلك الاجتماع الموجود لا في محل وان لا
يكون شي منها مفترقا البتة والمعلوم خلافه ولانه لو كان كذلك لوجب الاحتياج الواحد منا
في الجمع بين الجسمين الى ان يماسهما او يماس ما يماسهما والمعلوم خلافه فان قيل لم لا يجوز ان
يكون الاجتماع باقيا فانه كما كان قلنا لانه لو كان كذلك لوجب في الجسم ان يكون مجتمعا
لوجود الاجتماع الباقي مفترقا لوجود الافتراق الطارئ وهذا محال فان قيل ولم قلتم ذلك قلنا
ان هذه الصفة انما صدرت عن الاجتماع لما هو عليه في ذاته وما هو عليه في ذاته ثابت الا ان ثباته من قبل
فان قيل لم لا يجوز ان يكون ايجاب الاجتماع لما يوجبه موقوفا على شرط منفصل عنه قلنا ان هذا
الشرط غير معقول ولا طريق اليه واثبات ما هذا حاله يفتح باب الجهالات فان قيل ما انكرتم
ان يكون الشرط فيه هو الانتفاء ضده قلنا ليس بان يقال هذا اولى من ان يقال ان الشرط في ايجاب
الافتراق لما يوجبه الانتفاء وفي محله ضد هو الاجتماع ولا يتميز الشرط من المشروط وذلك لا يجوز فان
قيل لم لا يجوز ان يكون باقيا بطريقة الانتقال قلنا الانتقال لا يجوز على الاعراض فان
قيل ولم قلتم ذلك قيل له لان المرجع بالانتقال الى تفريغ مكان وشغل مكان وهذا من خصائص
الجواهر والاجسام ولانه لا يخلو اما ان يكون منتقلا في حال كان يجب انتقاله فيها او يكون منتقلا في
حال كان يجوز ان لا ينتقل لا يجوز ان يكون منتقلا في حال كان يجب انتقاله فيها لانه لا يمكن صرف هذا الوجوب
الا الى ذاته او ما هو عليه في ذاته وهذا يوجب ان يكون منتقلا ابدا وان لا يستقر فيه اصلا ولا يجوز
ان يكون منتقلا في حال كان يجوز ان لا ينتقل لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون منتقلا لمعنى بالطريقة المذكورة
في اثبات الاعراض وحال ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون حالا فيه او في غيره او لا في محل لا يجوز ان
يكون موجودا لا في محل لان حاله مع هذا المحل وهذا العرض كحاله مع سائر المحال وسائر الاعراض
فيجب ان ينقل به سائر الاعراض عن سائر المحال لوجود ذلك المعنى لا في محل والمعلوم خلافه ولا
يجوز ان يكون حالا في غيره لمثل هذه الطريقة فان قيل لم لا يجوز ان يكون حالا في نفس الاجتماع قلنا
لان الاجتماع عرض والعرض لا يحل العرض فان قيل لم قلتم ذلك قلنا لان الحلول انما يعقل بالتحيز
لا يعقل ولذلك لما كان يكون حالا والجوهر بان يكون محلا اولى من خلافه وان وجد كل واحد منهما بحيث
الاخر لما كان الجوهر متحيزا دون اللون وكان المرجع بالحلول الى الوجود بحيث الغير والغير متحيز
وثبت ان الاجتماع ليس بمتحيز فلا يجوز ان يكون في نفس الاجتماع فان قيل لم قلتم ذلك قلنا
لانه لو كان كذلك لكان لا يخلو اما ان يكون مجتمعا او مفترقا فان كان مجتمعا كان كذلك بالاجتماع
والكلام في ذلك الاجتماع كالكلام فيه ويتسلسل الى ما لا نهاية له وكذلك الكلام اذا كان
مفترقا فثبت بهذه الجملة ان الاعراض يجوز عليها العدم واما الدليل على ان
القديم لا يجوز عليه العدم فهو ان القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات
النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان القديم
قديم لنفسه والثاني ان الموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال اما
الذي يدل على ان القديم قديم لنفسه فهو انه لا يخلو اما ان يكون قديما لنفسه او بالفاعل او لمعنى لا يجوز ان
يكون قديما بالفاعل ولا لمعنى فلم يبق الا ان يكون قديما لنفسه على ما نقوله فان قيل لم لا يجوز ان
يكون قديما بالفاعل قلنا لان من حق الفاعل ان يكون متقدما على فعله وما يتقدمه غيره لا يجوز

يكون قديما لان القدم هو ما لا اول لوجوده **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون قديما لمعنى **قلنا** لان
ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا يجوز ان يكون معدوما لان العدم مقطعة
الاختصاص **ولان** الايجاب انما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات وهي مشروطة بالوجود فلا
يجوز ان يكون معدوما واذا كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا لا يجوز ان يكون محدثا
لان العلة لا تتراخى عن المعلول ولا يجوز ان يكون قديما لانه ليس بان يكون العدم قديما لهذا المعنى
اولى من ان يكون هذا المعنى قديما للعدم وهذا يؤدي الى ان لا يتميز العلة من المعلول ومن شان ما يجعله
علة ان يكون متميزا من المعلول فيه لو لم يتميز دل على فساده **وبعد** فان ذلك المعنى اذا شارك
العدم فيما له ولاجله احتاج الى معنى وجب احتياجه الى معنى اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل
الى ما لا نهاية له **واما الذي يدل على ان الموصوف بصفة** من صفات الذات
لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فهو ان الذات انما يدخل في كونها ذاتا معلومة لاختصاصها بصفة
الذات فلو خرجت من هذه الصفة لخرجت عن كونها معلومة اصلا **وليس** صفة الذات مع الذات تجري
مجرى صفة العلة مع العلة فكما ان صفة العلة تجب ما دامت العلة فكذلك صفة الذات تجب ما
دامت الذات **واحد ما يدل** على ان القدم لا يجوز ان يعدم هو ان القدم باق والباقي لا ينتفي الا
بضد او ما يجري مجرى الضد فيجب ان لا ينتفي القدم اصلا لانه لا ضد له ولا ما يجري مجراه وهذه الدلالة
مبنية على اصول احدها ان القدم باق والثاني ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجرى الضد والثالث
ان القدم لا ضد له ولا ما يجري مجراه **فاما** الذي يدل على ان القدم باق فهو ان الباقي ليس الا الموجود
في حال لخبر عنه بالوجود وهذا حال القدم **واما الذي يدل** على ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما
يجري مجرى الضد فهو انه اذا انتفى في حال كان يجوز ان ينتفي لم يكن بالانتفاء اخص منه بالبقاء الا لامر كطريقتنا
في اثبات الاعراض وليس ذلك الامر الا الضد او ما يجري مجراه **واما** الذي يدل على ان القدم لا ضد
له فهو انه لو كان له ضد لكان لا بد من ان يكون صفته بالعكس من صفة القديم فيجب اذا كان القديم
موجودا لذاته ان يكون ضده معدوما لذاته وذلك مستحيل لان المعدوم ليس له بكونه معدوما
حال فضلا عن ان يكون للذات او لغيره **واما** ما يجري مجرى الضد فلان ذلك يقتضي ان يحتاج القديم
في وجوده الى الشيء ولذلك الشيء ضد فيقال انه جار مجرى الضد له والقديم ليس يجوز احتياجه في الوجود
الى الشيء لان ذلك يقدح في قدمه **وقد استدل على حدوث الاعراض** بما قيل
انها تستحيل على المختلف والمماثل والمتضاد فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لان القدم صفة من صفات
النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون المماثل منها
قديمه والثاني محدثه **قلنا** لان الطريقة في الجميع واحدة فلو جاز في بعضها لجاز في كلها **فان قيل**
ولم قلتم الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس **قلنا** لان ذلك
لو لم يجب لكان لا يمتنع ان يشترك ذاتان في صفة ذاتية ويفترقا في صفة اخرى ذاتية فيكونا من حيث
اشتركا في احدى الصفتين مثلين ومن حيث افترقا في الصفة الاخرى مختلفين وذلك يوجب لو قدر طرو
الضد عليهما انتفاؤهما من وجه ولا ينفيهما من وجه اخر وذلك محال **وقد استدل** على ذلك بوجه
اخر فقيل ان الصفات الزائدة على هذه المعاني متجددة فيجب في المؤثر فيها الموجب لها ان يكون متجددا

وإذا ثبت تجدد هذه المعاني وأنها لا تبقى ثبت حدوثها لأنها لا تعقل بالحدوث أكثر من تجدد الوجود لها بعد العدم ثبت أن هذه الأشياء جميع الأعراض

وإنما يدل على حدوث ما يوجب لمحله حالاً أو حكماً ولا يلزم على هذا العلم بوجود تاثيره في هذه الحوادث

لأنه إنما يوجد على سبيل الاختيار وكلامنا فيما يوثر على طريقة الإيجاب **واحد ما يدل** على ذلك

هو أن هذه المعاني تحتاج في وجودها إلى محال تحدثه وما احتاج في الوجود إلى المحدث حتى لا يوجد

من دونه محدث مثله وهذا مبني على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض

واحد ما يدل على حدوث الأكوان هو أنها لو كانت قديمة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن

تكون واجبة فيما لم يزل والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة على ما سنبينه في باب

الصفات عند الكلام على الكلابية إن شاء الله تعالى وحده وهذا يقدح في أصل إثباتها **ومن وجه آخر**

هو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو تجدد هذه الصفات مع جواز أن لا تتجدد فلو ثبت فيما لم يزل

لكانت الصفات الصادرة عنها واجبة فيستد علينا طريق العلم بها فهذه جملة كافية في حدوث الأعراض

فصل والغرض به الكلام في الدعوى الثالثة

من الدعاوى الأربع وهو الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان التي هي الاجتماع

والافتراق والحركة والسكون **والخلاف** فيه مع أصحاب الهيولى وهم جماعة ذهبوا إلى أن

الأعيان قديمة والتراكيب محدثة وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الأسطقسات والبسيط والطينة

والعنصر والهيولى إلى غير ذلك **والدليل** على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه

عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو اجزاء عل للقول لذي

وإن صح خلو الجسم منه لم يمتنع أن يخلو منه بعد وجوده فيه **فإن قيل** وبأيه علة جمعتم بين حالها الآن

وبين حالها فيما مضى من الأيام **قلنا** لأنه لم يستقر عليه في الأزمنة والأمكنة والأمكنة

مما لا تأثير لها فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل **ألا** ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً

الآن صح أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً في كل وقت وفي كل مكان ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة

واحدة الآن استحال ذلك في كل وقت وفي كل مكان ولما وجب كونه مجتمعاً أو مفترقاً الآن

وجب ذلك في كل زمان وفي كل مكان فوجب لو جاز خلوه عنها في حال من الأحوال أن يجوز خلوه عنها

الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو **وهذا** يوجب لو اخبرنا مخبر بأن في أقصى بلاد العالم جسماً

ليس بمجتمع ولا مفترق ولا متحرك ولا ساكن أن نصدقه والمعلوم خلافه فثبت بهذا أن الجسم لا يخلو

عن الأكوان في وقت من الأوقات **وتحرير** هذه الجملة هو أن الجسم لابد من أن يكون متحيزاً عند الوجود

ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ولا يكون كائناً إلا بكون **فإن قيل** لم قلتم أن الجسم يجب تحيزه عند الوجود

قلنا لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود **فإن قيل** ولم قلتم ذلك **قيل** لأنه لا يخلو إما أن يكون

متحيزاً لما هو عليه في ذاته على ما نقوله أو يكون متحيزاً لمعنى أو بالفاعل **لا** يجوز أن يكون متحيزاً لمعنى لأن

ذلك المعنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به ولا يختص به إلا إذا حله ولا يحله إلا وهو متحيز فلو لم يكن

متحيزاً إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الأمرين على صاحبه وذلك محال **ولا** يجوز أن يكون متحيزاً

بالفاعل وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد ذات الجوهر ولا يجعله متحيزاً لأن هذا هو الواجب فيما يتعلق

بالفاعل ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه حتى إن شاء أوجده وإن شاء لم يوجده **بل**

كان يصح منه ان يوجد فيجعله سوادا بدلا من حمرة وان جمع بين هاتين الصفتين فجعله سوادا
متحركا او ذلك نعمي انه لو طرى عليه ضد ان سفيه من وجه دون وجه واحد **ما يدل على**
ذلك هو ان كل جسمين اما ان يكون بينهما بون ومسافة او لا يكون بينهما بون ومسافة فان كان بينهما
بون ومسافة كانا مفترقين وان لم يكن كانا مجتمعين وقد صح ان الجسم لم ينفك عن هذه المعاني
واحد **ما يدل على** ذلك هو ان الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق له لا يخلو اما
الاجتماع او الافتراق فان كان السابق له الاجتماع قلنا كيف يصح جمع ما لم يكن مفترقا من قبل
وان كان السابق اليه الافتراق قلنا كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعا من قبل فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك

فصل والغرض به الكلام في الدعوى الرابعة

من الدعاوى الاربع وهو الكلام في ان الجسم اذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والا[فتراق]
والحركة والسكون وجب ان يكون محدثا مثلها والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة وابن الراوندي
والدليل على صحة ما نقوله هو ان الجسم اذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها وجب ان يكون
حظه في الوجود كحظ هذه المعاني وحظ هذه المعاني في الوجود ان يكون حادثة وكائنة بعد ان لم تكن فوجب
في الجسم ان يكون محدثا ايضا وكائنا بعد ان لم يكن كالتوأمين اذا ولدا معا وكان لاحدهما عشر
سنين فانه يجب ان يكون للاخر ايضا عشر سنين **فان قيل** اليس ان الجسم لم يخل من العرض ولا يجب ان
يكون عرضا فهلا جاز الخلو من المحدث ولا يجب ان يكون محدثا مثله **قلنا** ما ذكرناه انما يقتضي
اشتراكهما في الوجود لا في الجنس الا ترى ان السواد والبياض اذا وجدا معا فانما يجب ان يكونا
مشتركين في الوجود حتى لو كان احدهما محدثا لكان الاخر ايضا محدثا فاما ان يكون كل واحد منهما
من جنس الاخر فلا وكذلك فالتوأمان اذا ولدا معا وكان لاحدهما عشر سنين فانه يجب ان يكون
للاخر ايضا مثل هذه المدة فاما اشتراكهما في الجنس حتى اذا كان احدهما فرسا يجب ان يكون الاخر
فرسا فلا بل لا يمتنع ان يكون احدهما من جنس والاخر منهما من جنس اخر **فان قيل** ما انكرتم ان
الجسم وان لم يخل من الحوادث ولم يسبقها لم يجب ان يكون محدثا مثلها بان يكون قد حدث فيه حادث
قبله حادث وقبل ذلك الحادث حادث الى ما لا اول له **قلنا** هذا مناقضة ظاهرة لان الحادث
والمحدث سواء والمحدث لا بد له من محدث وفاعل والفاعل المحدث يجب ان يكون متقدما على فعله وما
تقدمه غيره لا يجوز ان يكون ما لا اول لوجوده وقد **اوردت هذه الطريقة**
على وجه اخر فقيل لو كان الجسم قديما لوجب ان يكون متقدما على هذه المعاني المحدثة لان من حق القديم
ان يكون متقدما على ما ليس بقديم كما ان من حق ما وجد منذ يومين ان يكون متقدما على ما وجد منذ يوم
وقد عرفنا ان الجسم لا يجوز ان يكون متقدما على هذه المعاني فوجب الا يكون قديما واذا لم يكن
قديما وجب ان يكون محدثا لان الموجود يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر
لا محالة فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل في الشبه

واعلم ان الشبه التي تورد في قدم العالم اكثر فهي مبطلة غير فادحة فان عرف الجواب عنها حسن وان
لم يعرف لم يقدح في العلم بحدوث الاجسام فمن ذلك هو انهم قالوا لو كان العالم محدثا لاحتاج الى
محدث وفاعل وفاعله اذا حصل فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فلا بد من امر من معنى له ولمكانه
صار فاعلا كما تقولونه في اثبات الاعراض وذلك المعنى اذا كان محدثا يحتاج الى محدث اخر

والكلام في محدثه كالكلام فيه فيتسلسل الى ما لا نهاية وذلك محال والاصل في الجواب عن ذلك
هو ان الفاعل انما كان فاعلاً لكونه فاعلاً على الحال التي يرجع بها الى نفسه وجد من جهته ما كان قادراً عليه وليس
بعد اذ ما كان قادراً عليه ان يكون هناك معنى فيحتاج ذلك المعنى الى محدث ومحدثه
الى معنى آخر فيؤدي الى ما لا نهاية له الا ترى انا وجدنا في الشاهد يحصل فاعلاً بعد ان لم يكن ولم
يكن هناك معنى كذلك في مسئلتنا **ومنها** قولهم قالوا لو كان العالم محدثاً لوجب ان يكون
له محدث وفاعل وفاعله لا بد من ان يفعله لداع وغرض وذلك الداعي لا يخلو اما ان يكون داعي الحاجة
او داعي الحكمة لا يجوز ان يكون داعي الحاجة فلم يبق الا ان يكون داعي الحكمة وداعي الحكمة هو علمه
بحسنه واستغناء الغير به وذلك ثابت فيما لم يزل فوجب وجود العالم فيما لم يزل وهذه شبهة اوردها
ابن زكريا المتطبب الرازي **والجواب** عنها ان داعي الحكمة لا يوجب الفعل الا ترى ان الواحد منا
مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ويتصدق بدرهم ولا يتصدق
بدرهم فما ذكره جهل **ومنها** قولهم قالوا لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل فيجب ان
يكون لاستحالته وجه وذلك الوجه لا يخلو اما ان يكون راجعاً الى المقدور او الى القادر ولا يجوز
ان يكون راجعاً الى المقدور والا استحال وجوده فيما لا يزال ولا ان يكون راجعاً الى القادر لهذا
الوجه انما يصح وجود العالم فيما لم يزل **والاصل** في الجواب عن ذلك ان هذا الحكم لا يعلل كما
في غيره من المواضع نحو الحلول وغيره **ولعله** فلم لا يجوز ان يكون لامر يرجع الى المقدور فانه لو وجد
الجسم فيما لم يزل لاستحال حسنه وصار المحدث قديماً وذلك محال **ولم** لا يجوز ان يكون لامر يرجع الى القادر
فقال لو وجد الجسم فيما لم يزل قدح في كونه قادراً لان من حق القادر ان يكون متقدماً على فعله
ومنها قولهم قالوا لو كان العالم محدثاً لوجب ان
ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل لم يصح هذا
يكون العدم قبل غير العالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالماً بوجوده بعد ان لم يكن عالماً وهذا يوجب ان يكون
قد تغير حاله **والاصل** في الجواب عنه ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وبهذا الكلام
ومنها ما يتعلق به عوام الملحدة وهو انهم يقولون انا لم نجد في جاحة
موضع هو اخص منه
الامر بعينه ولا يسعه الامر في جاحة فيجب ان يكون هكذا ابداً وهذا يؤذن بقدم العالم **والاصل**
في الجواب عنه قلنا هذا اعتماد على مجرد الوجود والاعتماد على مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن
كما لا يمكن للزنجي ان يقول ان جميع من في العالم اسود لاني لم ار الا كذا **بين** ذلك ان رهبان المذاهب
جملة استوحلوا ما قد وجدوه ولم يعتمد واعلى مجرد الوجود وهذا قبل ما زال الفلاسفة يقولون
ان في العالم مواضع ليس فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان وانما يكون دائمة الظلمة او الشمس
مع انهم لم يشاهدوا امثله **على** انا نقول لهم ان الحال فيما ذكرتموه لا يخلو اما ان يكون الدجاجة والبيضة
قديمين ومحدثين او احدهما قديمة والاخرى محدثة فان كانا محدثين فهو الذي نقوله
وان كانا قديمين لم يصح كون احدهما من الاخرى وكذلك الكلام اذا جعلت احدهما قديمة
والاخرى محدثة

فصل واذا ثبت ان الاجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل وفاعلها ليس الا الله

فان قيل لم قلتم ان الاجسام اذا كانت محدثة لا بد لها من محدث وفاعل ثم لم قلتم ان
محدثها ليس الا الله **قلنا** **اما الاول** فالذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فانها

وحده

محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت الينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث وجب ان
شاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل والاجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب احتياجها
الى محدث وفاعل فان قيل ولم قلتم ان تصرفاتنا محتاجة الينا وما معنى هذا الاحتياج اولاً ثم
لم قلتم انها انما احتاجت الينا لحدوثها حتى يمكن ان تقيسوا الاجسام عليها بعلة الحدوث
قيل له اما انا نعني بالاحتياج ان لحاله من احوالنا فيه تاثيرًا والذي يدل على ذلك هو انها تقع بحسب
قصدنا وداعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرًا
فلولا انها محتاجة الينا ومتعلقة بنا والا لكان لا يجب فيها هذه القضية كما في تصور الغير وكما في
اللون واما الذي يدل على انها انما احتاجت الينا لحدوثها فهو ان حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودا عينا
نفيا واثباتا وبعد فانه لا يخلو اما ان يكون محتاجة الينا لاستمرار وجودها او لاستمرار عدمها
او لتجدد وجودها لا يجوز ان يكون محتاجة الينا لاستمرار عدمها لانها قد كانت مستمرة العدم وان لم نكن
ولا ان يكون محتاجة الينا لاستمرار وجودها لانها تبقى مستمرة الوجود وان خرجنا عن كوننا فضلا
عن كوننا قادرين فلم يبق الا ان يكون محتاجة الينا لتجدد وجودها وهو الحدوث فيصح القياس وان
قيل كيف يصح قياس الجسم على العرض قلنا اذا اشتركا في علة الحكم لم يمتنع ان يكون
حكم احدهما مثل حكم الاخر وقد بينا ان الاجسام قد شاركت تصرفاتنا في علة الاحتياج الى محدث
وهو الحدوث فلم يمتنع قياس احدهما على الاخر واما الثاني وهو الكلام
في ان فاعلها ليس الا الله تعالى فلا يخلو اما ان يكون قد احدثت نفسها ا
او احدثها غيرها لا يجوز ان يكون قد احدثت نفسها لان من حق القادر على الشيء ان يكون متقدما
على فعله فلو كان الجسم هو الذي احدث نفسه لزم ان يكون قادرا وهو معدوم وسنبين في باب
الصفات ان المعدوم لا يجوز ان يكون قادرًا ان شاء الله تعالى وان احدثها غيرها فلا يخلو اما ان يكون
من فعل مثلنا من القادرين بالقدرة او من فعل فاعل مخالف لنا لا يجوز ان يكون من فعل امثالنا من
القادرين بالقدرة لانه لو كان كذلك لصح منا ايضا فعل الجسم وهذا يوجب ان يصح من الواحد منا
ان يخلق لنفسه ما شاء من الاموال والبنين والمعلوم خلافه فان قيل لم قلتم ذلك قيل له لان القدر
وان اختلفت مقدوراتها متجانسة حتى لا جنس يصح ان يفعل بقدرة الا ويصح ان يفعل مثله بقدرة
اخرى على ما سياتي مشروحًا في موضعه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الجسم قد حدث بالطبع قلنا
لان الطبع غير معقول ثم انا نقول لهم ما تعنون بالطبع اتريدون به الفاعل المختار ام تريدون
معنى موجبًا فان اردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله وان اردتم به المعنى الموجب فلا
يخلو اما ان يكون معدوما او موجودًا لا يجوز ان يكون معدوما لان المعدوم لا حظ له في الايجاب
وان كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون قديما او محدثا لا يجوز ان يكون محدثا لانه يحتاج الى
طبع اخر والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل الى ما لا نهاية وذلك محال ولا يجوز ان يكون
قديما لانه لو كان كذلك للزم قدم العالم لان من حق المعلول الا يتراخى عن العلة وقد بينا ان
العالم لا يجوز ان يكون قديمًا فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل ان سال سائل
اسم عن القايلين بالنفس والعقل وعمن يقول

احسام

ما ثبات عليه كنا نفاعل للباري وكذلك فان من يعول من اصحاب النجوم الذين اضافوا هذه الحوا
الى تاثيرات الكواكب والاصل في الجواب عن ذلك ان قولهم بالشمس والعقل
والعلة اشارة الى ما لا يعقل لان الفعل في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة
فيه فلا يعرف شاهدا وغائبا ولو انهم ارادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة سوى ان بيننا الا في
العبارة والمرجع فيها الى ارباب اللسان واهل اللغة ومعلوم انهم لا يسمون الفاعل طبعا ولا
عقلا ولا علة واما اصحاب النجوم الذين اضافوا هذه الحوادث الى تاثيرات الكواكب فقد ابعدوا
وذلك لان هذه النجوم ليست باحياء فضلا عن ان تكون قادرة والفاعل المختار لا بد من ان يكون
حيا قادرا ليس ما ذكرناه ويوضحه ان الشمس على ما هي عليه من الحرارة لا يصح ان يكون حية لان
الحياة تحتاج الى بنية مخصوصة من اللحمية والدموية وهذه كلها مفقودة فيها وبعد
فلو كانت الشمس قادرة لوجب ان يقع الاختلاف في تصرفاتها فتطلع تارة من المشرق وتارة من المغرب
والمعلوم انه لا اختلاف في حركاتها بل هي على طريقة واحدة وسيرة مستمرة على انا نعلم من دين
النبي صلى الله عليه وعلى اله ومن دين امته ضرورة انها مسخرة ومدبرة غير حية ولا قادرة فـ
فسد ما قالوه وبعد فلو كانت قادرة لوجب ان تكون قادرة بقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر
على فعل الاجسام وذلك لانه لو صح منه بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا ايضا وذلك لان
القدر وان اختلفت فمقدوراتها متجانسة فيلزم ان يخلق لنفسه ما شاء من الاموال والبنين والمعلوم
خلافه والذي حملهم على ذلك واداهم اليه هو انهم ظنوا ان الزرع والثمار وغيرها تتبع
الشمس وتقع بحسبها وليس كذلك لان الزرع قد ينمو والثمار قد تدرك مع غيبوبة الشمس كما
تنمو وتزداد مع طلوعها فكيف يصح تعليقها بها وبعد فان الزرع كما يختلف بحسب الزيادة
والنقصان بحسب الشمس فقد يختلف ايضا بحسب تعهد الزراع فليس بان يضاف الى الشمس
اولى من ان يضاف الى الزراع فلولا ان هؤلاء القوم استعجلوا واستصعبوا والا لما احتاجوا الى
اضافة الحوادث الى الشمس والعقل والفلك والكواكب والعلة فقد تم الكلام في حوادث هذه

فصل فيما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين

اعلم ان ما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين اصلان اثنان على ما ذكره رحمه الله في المغني
وهما التوحيد والعدل وذكر في مختصر الحسنى ان ذلك اصول اربعة التوحيد والعدل والنبوات
والشرائع وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامر بالمعروف والنهي عن
المنكر داخلا في الشرائع وذكر في الكتاب ان ذلك خمسة التوحيد والعدل والوعد
والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لظهور الخلاف بين الناس في
كل واحد من هذه الاصول والاولى ما ذكره في المغني لان النبوات والشرائع داخلان في
العدل لانه كلام في انه تعالى اذا علم ان صلاحنا يتعلق في بعثة الرسل وان نتعبد بالشرعية وجب ان يبعث
ويتعبد والا لم يكن عدلا وهو واجب عليه وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل
لانه كلام في انه تعالى اذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد من ان يفعل ولا
يخلف في وعده ولا في وعيده ومن العدل ان لا يخلف ولا يكذب وكذلك المنزلة بين المنزلتين

داخل في باب العدل لانه كلام في ان الله تعالى اذا علم ان صلاحنا في ان يتعبدنا باجرا اسماء واحكام على
المكلفين وجب ان يتعبد بانه ومن العدل الا يخل بالواجب وكذلك الكلام في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فالاولى ان يقتصر على ما ذكره في المعنى ثم سأل رحمه الله
نفسه فقال كيف قلتم ان المكلف يلزمه معرفة هذه الاصول وقد قلتم
ان من لا سلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الاصول اجمع وانما يلزمه معرفة التوحيد والعدل
واجاب بانه يلزمه معرفة التوحيد والعدل لانه يخاف من تركه ضررا ولانه لطف له في اداء
الواجبات واجتناب المقبحات ويلزمه معرفة الاصول الاخر ايضا لان علمه بكمال التوحيد والعدل
موقوف على ذلك الا ترى ان من جوز على الله تعالى الخلف في وعده ووعيده ولم يخل حاله مما يجب عليه من
ازاحة علة المكلفين وغيره فانه لا يتكامل له العلم بالعدل ولا فرق في ذلك بين من سلك طريقة العلماء
وبين من لا يكون كذلك لان العامي ايضا يلزمه معرفة هذه الاصول على سبيل الجملة وان لم يلزمه معرفتها
على سبيل التفصيل لان من لم يعرف هذه الاصول لا على جملة ولا على تفصيل لم يكمل علمه بالتوحيد والعدل
ثم سأل رحمه الله نفسه فقال ولم اقتصرتم على هذه
الاصول الخمس واجاب بان قال لان خلاف المخالفين لما لا يعدو احد هذه الاصول الا ترى
ان خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد وخلاف المجبرة باسرهم دخل
في باب العدل وخلاف المرجئة دخل في الوعد والوعيد وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين
المنزلتين وخلاف الامامية دخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم سأل رحمه الله
نفسه على هذا فقال هلا عددتم في هذه الجملة النبوات والامامة واجاب عنه بان الخلاف
في ذلك يدخل تحت احد هذه الابواب فلا يجب افراده بالذكر ... ان هذا العدد ليس بواضح فان
الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرها مما يدخل في العدل لم افرده بالذكر فهلا افرد
ما ذكرناه ايضا بالذكر فالصحيح اذن ان يقتصر على ما اورده في المعنى او يزاد على الخمس ويذكر بالغا
ما يبلغ فعلى هذا يجري الكلام في ذلك فصل ثم بين رحمه الله حكم من
خالف في هذا الباب والاصل فيه ان المخالف في هذه الاصول ربما يكفر وربما يفسق
وربما كان مخطئا اما من خالف في التوحيد ونفى عن الله ما يجب اثباته له او اثبت ما يجب نفيه
عنه فانه يكون كافرا واما من خالف في العدل واضاف الى الله تعالى القبائح كلها من الظلم والكذب
واظهار المعجز على الكذابين وتعذيب اطفال المشركين بذنوب ابائهم والاخلال بالواجب فانه يكفر ايضا
واما من خالف في الوعد والوعيد وقال انه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعد العصاة بالعقاب
البتة فانه يكون كافرا لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله ... والراد لما هذا حاله يكون كافرا
وكذا لو قال انه تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز ان يخلف في وعيده لان الخلف في الوعد كذب فانه يكون
كافرا لاضافة القبيح الى الله تعالى فان قال ان الله وعد وتوعد ولا يجوز ان يخلف في وعده ولا في
وعيده ولكنه يجوز ان يكون في عمومات الوعيد شرطا او استثناء لم يبينه الله تعالى فانه يكون مخطئا
واما من خالف في المنزلة بين المنزلتين وقال ان حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الاوثان والمجوس

وغيرهم فانه يكون كافرا لانه يعلم خلافه من دين النبي والامة ضرورة **فان قال** ان حكمه حكم
المومن في التعظيم والموالاة في الله تعالى فانه يكون فاسقا لانه خرق اجماعا مصرحا على معنى انه انكر
ما يعلم ضرورة من دين الامة **فان قال** ليس حكمه حكم الكافر ولا حكم المومن ولكن اسميه مومنا
فانه يكون مخطئا **واما** من خالف في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ان الله تعالى لم يكلف الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر اصلا فانه يكون كافرا لانه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم
ودين الامة **فان قال** ان ذلك من ما ورد التكليف به ولكنه مشروط بوجود الامام فانه يكون
مخطئا فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من اصول الدين ونحن اذا قلنا ان المكلف يلزمه
معرفة هذه الاصول فلسنا نعني انه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظرة عليها وحل
الشبه الواردة فيها اذ لو سمناه ذلك ادى الى تكليف ما ليس في الامكان ولخرج اكثر العوام عن ان
يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الاصول فعلى هذا يجري الكلام في ذلك

فصل ثم قال رحمه الله ان المكلف اذا عرف هذه الاصول يلزمه معرفة الفقه
والشرع **والاصل** ان الفقه هو العلم بغرض الغير فيما يخاطب به وهذا الاسم في كل علم فلا يقال
احدهم فقيه ان يريد اعدى وان لسامعي وان الاوض حتى كما الامال فهمت وفطنت **واما** في الاصطلاح
فهو العلم باحكام الشرع وما يتصل بها من اسبابها وعللها وشروطها وطرقها وهي على ضربين احدهما
ما يجب على الكافة معرفته وذلك نحو العلم بوجوب الصلوة على الجملة ووجوب الزكاة والحج واحكامها كذ
سبل الله تعالى وما يجري هذا المجرى والثاني ما لا يلزم الكافة معرفته وانما يكون من فروض الكفاية نحو
العلم بالمسائل الدقيقة من اصول الفقه والفروع المتعلقة بها المتفرعة عنها فان ذلك مما لا يجب على
الاعيان وانما هو من فروض الكفاية حتى اذا قام به بعض الناس سقط عن البعض الباقين **ثم سال**
رحمه الله نفسه على هذا فقال كيف يصح قولكم ان المكلف اذا عرف هذه الاصول
يلزمه معرفة الفقه والشرعيات وفي الشرعيات ما لا يجب العلم به وهو ما يكون من فروض الكفاية
واجاب بان اكثر الشرعيات مما يجب معرفته على الجملة **وبعد** فاما هو من فروض الكفايات
فمما يلزم الكافة الا انه اذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين فلا يقدح هذا فيما قدمناه فهذه
جملة ما اورده من ذلك

فصل اعلم انه رحمه الله بدا من هذه الجملة بالتوحيد
والاصل فيه ان التوحيد في اصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا كما
ان التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركا والتسويد عبارة عما به يصير الشيء اسود **ثم** يستعمل
في الخبر عن كون الشيء واحدا لما لم يكن الخبر صدقا الا وهو واحد وصار ذلك كالاثبات فانه في اصل
اللغة عبارة عن الايجاد يقال اثبت السهم في القرطاس اي اوجدته فيه ثم يستعمل في الخبر عن
وجود الشيء فيقال ان فلانا اثبت الاعراض اي اخبر عن وجودها لما لم يكن الخبر عنها صدقا الا وهي موجودة
واما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات
نفيا واثباتا على الحد الذي يستحقه والاقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعا لانه
لو علم ولم يقر او اقر ولم يعلم لم يكن موحدا **واما علوم التوحيد** فلا مزيد على ما اورده
رحمه في الكتاب غير انا نورده على هذا الوجه ليكون اسهل للحفظ واقرب للضبط فنقول انما يلزم
المكلف تحصيله من علوم التوحيد هو ان يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات ثم يعلم كيفية استحقاقه

لها ويعلم ما يجب له في كل وقت وما يستحيل عليه في كل وقت وما يستحقه في وقت دون وقت لم يعلم
ان من هذا حاله لا بد من ان يكون واحدا لانا لو ان له ثانيا يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا
على الحد الذي يستحقه اما ما يستحقه من الصفات فهي الصفة التي بها تخالف مخالفه وتوافق موافقه
لو كان له موافق تعالى عن ذلك وكونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا مدركا للمدركات موجودا
مريدا كارها هذا عند ابي هاشم واما ابو علي فانه لا يثبت تلك الصفة الذاتية واما لصفة استحقاقه
لهذه الصفات فاعلم ان تلك الصفة التي بها تقع الخلاف والوفاق يستحقها لذاته وهذه الصفات
الاربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لما هو عليه في ذاته وكونه مدركا لكونه حيا بشرط
وجود المدرك وكونه مريدا كارها بالارادة والكراهة المحدثتين الموجودتين لا في محل ولا خلاف في هذا الا في
التسمية اذ في هذه الصفات الاربع فان عند ابي علي انه يستحقها القديم تعالى لذاته وعند ابي هاشم يستحقها
لما هو عليه في ذاته واما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفة الذاتية وهذه الصفات الاربع
واما ما يستحيل عليه في كل وقت فهو ما يضاد هذه الصفات نحو كونه عاجزا جاهلا ميتا معدوما واما ما
يستحقه في وقت دون وقت فهو كونه مدركا فان ذلك مشروط بوجود المدرك ونحو كونه مريدا او كارها
فان ذلك مستند الى الارادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل واما الكلام في ان من هذه
صفته فلا بد من ان يكون واحدا فسنذكره في باب مفرد ان شاء الله وقد قسم صفات
القديم تعالى في الكتاب قسمة اخرى فقال ان صفات القديم جل وعز
اما ان يكون من باب ما يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره نحو كونه قديما وغنيا الا ان هذا الاسم في
المثال لان المرجع بالقديم الى استمرار الوجود والواحد منا يشارك القديم في الوجود وكونه غنيا
ليس بصفة لان المرجع به الى نفي الحاجة عنه فالاولى ان يذكر في مثاله الصفة الذاتية التي يقع بها
الخلاف والوفاق واما ان يكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها
نحو كونه قادرا وعالما وحيا موجودا فان احدنا يستحق هذه الصفات كالقديم تعالى الا ان القديم تعالى يستحقها
لما هو عليه في ذاته والواحد منا يستحقها لمعان محدثة واما ان يكون من باب ما يشاركه غيره
في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق نحو كونه مدركا ومريدا او كارها فان القديم تعالى مدرك لكونه
حيا بشرط وجود المدرك وكذلك الواحد منا وكذلك فهو مريد وكاره بالارادة والكراهة
وكذلك الواحد منا الا ان الفرق بينهما هو ان القديم تعالى حي لذاته فلا يحتاج الى حاسة ومريد
وكاره بارادة وكراهة موجودتين لا في محل والواحد منا مريد وكاره لمعنى محدث في قلبه
فعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل

فصل والغرض به الكلام في العدل

اعلم ان العدل مصدر عدل يعدل عدلا كما ان الضرب مصدر ضرب
يضرب ضربا والشتم مصدر شتم يشتم شتما وقد يذكر ويراد به الفعل وقد يذكر ويراد به الفاعل واذا
اريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لانه معدول به عما يجري على الفاعلين وهو كقولهم للضارب
ضرب وللصائم صوم وللراضي رضا وللمفطر فطر الى غير ذلك وله حد اذا استعمل في الفعل وحد اذا
استعمل في الفاعل اما حقيقته اذا استعمل في الفعل على ما قيل هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه وقد
قيل في حده هو كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير او ليضره الا ان هذا يوجب ان يكون خلق العالم
عدلا من الله تعالى لتضمنه هذا المعنى وليس كذلك بل خلق العالم من الله تعالى تفضل والصحيح هو الحد

الاول لان هذه اللفظة لا تكاد تدخل الا فيما يفعلونه بالحقوق وقوله لنصره احترازا عن العقاب
لان ذلك من الله تعالى عدل وان كان ضررا بالغير واما اذا استعمل في الفاعل فهو فاعل هذه الامور هذا
في اصل اللغة واما في الاصطلاح اذا قيل انه تعالى عدل حكيم فالمراد به ان افعاله كلها حسنة وانه
لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه **فان قيل** كيف يصح قولكم ان افعاله كلها حسنة مع انه
هو فاعل لهذه الصور القبيحة المنكرة **والاصل** في الجواب عن ذلك انا لسنا نعني انه يحسن من
المرأى والمنظر يستحليه كل احد وانما نريد انه يحسن من جهة الحكمة وهذه الصور كلها
حسنة من جهة الحكمة ولا يمتنع ان يكون الفعل حسنا من المرأى والمنظر قبيحا من جهة الحكمة كما انه
يكون حسنا من جهة الحكمة قبيحا من جهة المرأى والمنظر الا ترى ان احدنا لو مشى مشية عرضا
في انقاذ محبوس فان تلك المشية حسنة من جهة الحكمة قبيحة من جهة الصورة وبالعكس من هذا
لو مشى مشية حسنة في سعاية يصل الى السلطان الجائر فانها قبيحة من جهة الحكمة حسنة من جهة
المرأى والمنظر فهذا هو الكلام في حقيقة العدل **واما** علوم العدل فهو ان يعلم ان افعال
الله كلها حسنة وانه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه وانه لا يكذب في خبره ولا يجور في
حكمه ولا يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم ولا يظهر المعجز على ايدي الكذابين ولا يكلف
العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم ويعرفهم صفة ما كلفهم ويدلهم على
ذلك ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وانه اذا كلف المكلف واتى بما كلف
على الوجه الذي كلف فانه يثيبه لا محالة وانه سبحانه اذا آلم واسقم فانما فعله لصلاحه ومنافعه
والا كان مخلا بواجب وان يعلم انه تعالى احسن نظرا للعباد منهم لانفسهم فيما يفعلونه بالدين والتكليف
ولا بد من هذا التقييد لانه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لانفسهم العقوبة فلا
يكون الله تعالى والحال هذه احسن نظرا منهم لانفسهم وكذلك فانه ربما يبقي المؤمن علم من حاله انه
لو اخترمه لاستحق ما يستحقه من الثواب وكان من اهل الجنة ولو ابقاه ارتد وكفر واحبط جميع
ما اكتسبه من الاجر ومعلوم انه لو خير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون
التبقية فكيف يكون الله تعالى احسن نظرا للعباد منهم لانفسهم والحال هذه على الاطلاق فلا بد من
التقييد الذي ذكرناه **فان قيل** فهل اطلق احد ذلك **قلنا** نعم البغداديون من اصحابنا
لما اوجبوا الاصلح على الله تعالى اطلقوا وقالوا انه تعالى احسن نظرا للعباد منهم لانفسهم وذلك عندنا
باطل بما ذكرناه **ومن** علوم العدل ان يعلم ان جميع ما بنا من النعم فمن جهة الله تعالى سواء كان من
جهة الله تعالى او من جهة غيره ودخوله في العدل انه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم
فلولا انها من قبله والا كان لا يكلفنا ان نشكره عليها اجمع لان ذلك يكون قبيحا

فصل

والغرض به الكلام في الوعد والوعيد وجملة

ما يجب بيانه في هذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد والخلف والكذب وما يتصل بذلك
من علوم هذا الباب **اما** الوعد فكل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير او دفع ضرر عنه في
المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك الا ترى انه كما يقال انه تعالى
وعد المطيعين بالثواب فقد يقال وعدهم بالتفضل مع انه غير مستحق وكذلك يقال فلان
وعد فلانا بضيافة في وقت تضيق عليه الصلاة مع انه يكون قبيحا وهكذا فيقال ان احدنا وعد
غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى انه يفقر نفسه فانه يكون قبيحا غير مستحق لقوله تعالى ولا تجعل
يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط **واما** الوعيد فهو كل خبر يتضمن ايصال

الضرر الى الغير او يفوت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنًا مستحقًا وبين الا يكون كذلك الا ترى انه كما يقال ان الله تعالى توعد العصاة بالعقاب يقال توعد السلطان الغير بالقتل وبقتله وهتك حرمته ونهب امواله مع انه لا يستحق ولا يحسن ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعًا لانه ان نفعه في الحال او ضره مع القول لم يكن واعدًا ولا متوعدًا وأما الكذب فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به وقولنا لو كان له مخبر هو ان في الاخبار ما لا مخبر له اصلا كالخبر بان لا ثاني مع الله تعالى ولا بقاء وغير ذلك وأما الخلف فهو ان يخبر انه يفعل فعلًا في المستقبل ثم لا يفعله ثم ان الخلف ربما يكون كذبًا بان يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله وربما لا يكون كذبًا بان يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعل ولهذا فانه لما استحال العزم على الله تعالى لم يكن الخلف في حقه تعالى الا كذبًا تعالى عنه علوًا كبيرًا وأما علوم

الوعد والوعيد فهو ان يعلم ان الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وانه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب والمخالف في هذا الباب اما ان يخالف في اصل الوعد والوعيد وفي ان الله تعالى ما وعد ولا توعد وهذا على الحقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه لانا نعلم من دينه ضرورة انه تعالى وعد وتوعد او يقول انه وعد وتوعد ولكن يجوز ان يخلف في وعيده والكلام عليه ان يقال ان الخلف في خبر الله تعالى كذب لما تقدم والكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه والى هذا اشار تعالى بقوله ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد وبعد فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز الخلف في الوعد لان الطريق في الموضعين واحدة فان قالوا فرق بينهما لان الخلف في الوعيد كرم وليس كذلك في الوعد قلنا ليس كذلك لان الكرم من الحسنات والكذب من اقبح كل وجه وكيف يجعل كرمًا او يقول ان الله تعالى وعد وتوعد ولا يجوز عليه الخلف والكذب ولكن يجوز ان يكون في عموماته الوعيد شرطًا واستثناء لم يبينه الله تعالى والكلام عليه ان يقال ان الحكيم لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يبين مراده به لان ذلك يجري مجرى الالغاز والتعمية وذلك لا يجوز على القديم تعالى وبعد فلو جاز في عمومات الوعيد لجاز في عمومات الوعد بل في جميع الخطاب من الاوامر والنواهي والمعلوم خلافه فان قيل فرق بينهما لانا امرنا بموجبات الامر والنهي وعلينا في ذلك تكليف وليس كذلك في عمومات الوعيد لانه لا يتعلق بها التكليف قلنا لم ان علينا في عمومات الوعيد تكليفًا كما في غيره من الاوامر والنواهي الا ترى انا قد امرنا ان نعتقد بها ولا يجوز خلافها فلو كان فيها شرط او استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الالغاز والتعمية على ما مر فهذه طريقة القول في هذا الفصل فصل والغرض به الكلام

في المنزلة بين المنزلتين والاصل في ذلك ان هذه العبارة انما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب الى كل واحد منهما بشبه هذا في اصل اللغة واما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين على ما نجيء من بعد وهذه المسألة تلقب بمسألة الاسماء والاحكام وقد اختلف الناس فيها فذهب الخوارج الى ان صاحب الكبيرة كافر وذهب المرجئة الى انه مؤمن وذهب الحسن البصري الى انه ليس بكافر ولا مؤمن وانما يكون منافقًا والى هذا ذهب عمرو بن عبيد وكان من اصحابه وذهب واصل ابن عطاء الى ان صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا بل يكون فاسقًا وهذا المذهب اخذه عن الحسن بن ابي هاشم

بن محمد بن الحنفية وكان من اصحابه وقد جرت بين واصل بن عطا وبين عمرو بن عبيد مناظرة
في هذا فرجع عمرو بن عبيد الى مذهبه وترك حلقة الحسن فاعتزلا جانبا فسموه معتزليا وهذا
اصل لقب اهل العدل بالمعتزلة **واعلم** ان هذه المسالة شرعية لا مجال للعقل فيها لانها كلام
في مقادير الثواب والعقاب وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم عقلا انه اذا كان الثواب اكثر من
العقاب فان العقاب مكفر في جنبه وان كان اقل منه فانه يكون محبطا في جنب ذلك العقاب
وصار الحال في ذلك كالحال في الشاهد فان احدنا لو اخذ غيره من قارعة الطريق ورباه وخوله
ومول ثم يكسر له راس قلم فان هذه الاساءة تحصل مكفرة في جنب تلك النعم وبالعكس من هذا
لو احسن اليه بان يعطيه دينارا واحدا ثم يقتل ولده فان تلك النعمة تكون محبطة في جنب هذه
الاساءة هذا هو الذي يعلم بالعقل فاما ان ثواب بعض الطاعات اكثر من ثواب البعض او عقاب
بعض المعاصي اعظم من بعض فان ذلك مما لا مدخل للعقل فيه بل لو خلينا وقضية العقل لجوزنا
ان يكون ثواب الاحسان الى الغير بدرهم اعظم من ثواب الشهادتين وان يكون عقاب شرب الخمر اعظم
من عقاب استحلالها فتحصل من هذه الجملة ان هذه المسالة مما لا سبيل للعقل فيها وانما هي مسالة
شرعية على ما قلناه **وتحصيل** الكلام فيها هو ان نقول ان المكلف لا يخلو اما ان يكون من
اهل الثواب او من اهل العقاب فان كان من اهل الثواب فلا يخلو اما ان يكون مستحقا
للثواب العظيم او مستحقا للثواب دون ذلك فان استحق الثواب العظيم فلا يخلو اما ان
يكون من البشر او لم يكن فان لم يكن من البشر سمي ملكا ومقربا الى غير ذلك من الاسما وان كان من
البشر فانه يسمى نبيا ورسولا ومصطفى ومختارا ومبعوثا الى غير ذلك وان استحق ثوابا دون ذلك
فانه يسمى مومنا مسلما برا صالحا الى ما اشبه ذلك **وان** كان من اهل العقاب فلا يخلو اما ان يكون
مستحقا للعقاب العظيم او للعقاب دون ذلك فان استحق العقاب العظيم فانه يسمى كافرا ومشركا
سوا كان من البشر او لم يكن ثم انواع الكفر تختلف فربما يكون معطلا وربما يكون يهوديا
او مجوسيا او نصرانيا الى غير ذلك وان استحق عقابا دون ذلك فانه يسمى فاسقا فاجرا ملعونا الى ما شاكله
تحصل من هذه الجملة ان صاحب الكبيرة لا يسمى مومنا ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى فاسقا
وكما لا يسمى باسما هولا فانه لا يجري عليه احكام هولا بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين والمخالف
في هذا الباب لا يخلو اما ان يقول ان صاحب الكبيرة منافق وذلك فلا وجه له لان المنافق اسم لمن
يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة او يقول انه كافر على ما يقوله الخوارج
والكلام عليه ان يقول ما تعني به اتريد ان حكمه حكم الكافر حتى لا يناكح ولا يوارث ولا يدفن
في مقابر المسلمين او تريد انه يسمى كافرا وان لم تجر عليه هذه الاحكام فان اردت به الاول فذلك ساقط
لانا نعلم ضرورة من دين الامة ان صاحب الكبيرة لا تجري عليه هذه الاحكام فلا يمنع من المناكحة والموارثة
والدفن وغيرها وان اردت به الثاني فذلك لا يصح لان الكافر صار بالشرع اسما لمن يستحق اجرا هذه
الاحكام فكيف يجوز اطلاقه على من لا يستحقها **واما** ان يقول ان صاحب الكبيرة مومن كما تقوله
المرجئة فالكلام عليه ان يقول ما تعني به اتريد ان حكمه حكم المومن في المدح والتعظيم والموالاة
في الله تعالى ام تريد به انه يسمى مومنا فان اردت به الاول فذلك لا يصح لانه خرق اجماع مصرح

فانا نعلم من حال الصحابة واجماعهم مع علي بن ابي طالب عليه السلم انهم كانوا لا يعطون صاحب الكبيرة
ولا يتولونه في الله عز وجل بل يلعنونه ويستخفون به ولهذا قال امير المومنين عليه السلم كان يقول اللهم
العن معاوية بن ابي سفيان وعمرو بن العاص وابا الاعور السلمي وابا موسى الاشعري وان
اردت به الثاني فذلك ايضا لا يصح لان هذا الاسم صار بالشرع اسما لمن يستحق هذه الاحكام المخصوصة
وكيف يجري على من لا يستحقها واعلم ان هذا المذهب ماخوذ عن امير المومنين عليه السلم خاصة وعن
الصحابة والتابعين عامة ولهذا قال ابو حنيفة لولا سيرة امير المومنين عليه السلم في اهل البغي ما كنا
نعلم احكامهم فعلى هذا يجب ان نقول في هذا الباب **فصل** والغرض به

الكلام في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحن

نبين اولا حقيقة الامر والنهي والمعروف والمنكر اما الامر فهو قول القائل لمن دونه
في الرتبة افعل والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل واما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله
حسنه او دل عليه ولهذا لا يقال في افعال القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه واما
المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه او دل عليه ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال انه منكر
لانه لم يعرف قبحه ولا دل عليه واذ قد **عرفت** هذه الجملة فاعلم انه لا خلاف في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانما الخلاف في ان ذلك هل يعلم عقلا او لا يعلم الا سمعا فذهب
ابو علي الى انه يعلم عقلا وسمعا وذهب ابو هاشم الى انه انما يعلم سمعا الا في موضع وهو ان تشاهد
احدا يظلم غيره فيلحقك بذلك مضض وحرد فيلزمك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن
النفس والذي **يدل على وجوب الامر** بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة
السمع الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر فالله تعالى مدحنا على ذلك فلولا انه من الحسنات الواجبات والا لم
يفعل ذلك واما السنة فهو قول النبي صلى الله عليه ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير او
تنتقل **واما** الاجماع فلا اشكال فيه لانهم اجمعوا على ذلك ثم ان للامر بالمعروف والنهي عن
المنكر شرائط يجب بوجودها ويسقط بزوالها **اولها** هو ان يعلم ان المامور به معروف وان
المنهي عنه منكر لانه لو لم يعلم ذلك لا يامن ان يامر بالمنكر وينهى عن المعروف وذلك مما لا يجوز
وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم ومنها هو ان يعلم ان المنكر حاضر كان
يرى آلات الشرب مهياة والملاهي حاضرة والمعارف مجتمعة وغلبة الظن تقوم مقام العلم
ههنا **ومنها** هو ان يعلم ان ذلك لا يودي الى مضرة اعظم منه فانه لو علم او غلب على ظنه
ان نهيه عن شرب الخمر يودي الى قتل جماعة من المسلمين واحراق محلة لم يجب وكما لا يجب لا يحسن
ومنها هو ان يعلم او يغلب في ظنه ان لقوله في ذلك تاثيرا حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وفي ان ذلك هل يحسن اذا لم يجب كلام فقال بعضهم انه يحسن لانه [illegible]
الغير الى الدين وقال الاخرون يقبح لانه عبث ومنها هو ان يعلم او يغلب على ظنه انه لا يودي
الى مضرة في ماله او في نفسه الا انه يختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان كان المحتسب [illegible]

في فنونه ح

حاله الشتم والضرب فانه لا يكاد يسقط عنه وان كان مما يورد ذلك في حاله ويحط من تبجيله فانه لا يجب
وفي هل يحسن ينظر فان كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة اعزاز الدين حسن والا فلا
وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام لما كان في صبره على ما صبر اعزاز الدين وعلى هذا
باهى به سائر الامم فيقول لم يبق من بنت الرسول صلى الله عليه وآله الا سبط واحد فلم يترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك واعلم ان المقصود بالامر بالمعروف وايقاع المعروف وبالنهي عن
المنكر زوال المنكر فاذا ارتفع الغرض بالامر الاسهل لم يجز العدول عنه الى الامر الاصعب وهذا
مما يعلم عقلا وشرعا اما عقلا فلان الواحد منا اذا امكنه تحصيل الغرض بالامر الاسهل لا يجوز العدول
عنه الى الامر الاصعب واما الشرع فهو قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما
فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فالله تعالى امرنا باصلاح ذات
البين اولا ثم بعد ذلك بقتاله ثم بما يليه الى ان ينتهي الى المقاتلة ثم انه رحمه الله
سال نفسه فقال ان المكلف اذا لم يجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف اخر في هذا الباب ام لا واجاب عنه بانه ينظر في
حاله فان كان عفيفا مستورا يجب ان لا يظن به انه راض بما يجري ولا شيء عليه وان كان ممن يظن به الرضى
بذلك فانه يجب عليه اظهار الكراهة دفعا للتهمة ولان فيه لطفا ومصلحة ثم ذكر رحمه الله
ان المناكير على قسمين احدهما ما تختص به والاخر ما يتعداه اما ما تختص به فهي على قسمين ايضا احدهما يقع
به الاعتداد والثاني لا يقع به الاعتداد اما ما لا يقع به الاعتداد فهو كان يكون احدنا في المال الجليل
قارون ثم يغصب منه درهم واحد فهذا مما لا يجب النهي عنه عقلا ويجب شرعا واما ما يقع به
الاعتداد فهو كان يكون احدنا فقيرا معسرا لا يملك الا درهما واحدا ثم يغصب منه ذلك الدرهم فانه
يجب النهي عنه عقلا وشرعا هذا اذا كان مما يختص به واما ما يتعداه فانه يجب النهي عنه اجمع عقلا
وشرعا عند ابي علي وعند ابي هاشم يرد سمعا ولا يجب عقلا الا في موضع واحد على ما تقدم ثم انه
رحمه الله قسم المناكير ايضا قسمين احدهما يتغير حاله بالاكراه وهو الذي يكون
ضرره عائدا الى الله فقط والثاني لا يتغير حاله بالاكراه وهو الذي يتعدى ضرره الى الغير اما ما
يتغير حاله بالاكراه فنحو اكل الميتة وشرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر فان ذلك يجوز عند الاكراه
الا كلمة الكفر فانه لا يجوز له ان يعتقد مضمونه بل يجب ان ينوي الذي يكره على قول الله بالثـ
لانه مثلا واما ما لا يتغير حاله بالاكراه فقتل المسلم والقذف فان ذلك لا يجوز اللهم الا
ان يكون الكلام في المال فحينئذ يجوز اتلاف مال الغير بشرط الضمان ثم انه رحمه الله
سال نفسه فقال اذا سقط عن المرء وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هل يبقى الحسن ام لا
واجاب عنه بانه ينظر في ذلك فان سقط عنه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد الشرط الاول
وهو العلم بان ذلك منكر او معروف فلا يجب النهي عنه وكما لا يجب لا يحسن لانه لا يامن ان يامر بالمنكر
وينهى عن المعروف وان سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثاني وهو العلم بحصول المنكر
فلا يجب وكما لا يجب لا يحسن وان سقط ذلك عنه لفقد الشرط الثالث وهو العلم بان ذلك يؤدي
الى مضرة اعظم كقتل جماعة من المسلمين او احراق محلة من محالهم فانه كما يسقط عنه الوجوب

مثاله ان يتعدى الحكم في الموضع
طهارته بالماء فلم تتعدى الى الحكم
كان العلة النجاسة من الحدث فيتعدى ل
لزيادة مثاله قياسنا الذرة و
والارز على البر والتغير في العلة
فحكم الاصل كما نرى فما
لاحدهما ثبت للآخر لمداركه
والشرط الثاني ان يكون حكم
الاصل شرعيا اذ لا مجال للعقل
فيه ومن الشرط الثالث ان يكون
الشرع هو العمدة في العلة
الرابع ان لا يكون حكم
شرعا لا

ولبين المراد ان العلة معتبرة في الحكم الشرعي
بخلاف الحكم العقلي ومما ينبغي ان
يبدا ان الشرعي الواجب فيه التاخر
بخلاف الحكم العقلي فان الواجب
فيه المقارنة ولا يتوقف على شرط بخلاف
العقلية والعلة العقلية لا يتصور
فيها التاخر بخلاف الشرعية
على الخلاف

الحمد لله في ... ليس
... البحوي عفى الله عنه
وعن لوالديه
امين ولا حول ولا قوة

شيئاً أيضاً وإذا استطاعه ذلك لفقد الشرط الرابع وهو العلم بأن لقوله فيه تأثيراً فإن ذلك مما قد
اختلفوا فيه فقال بعضهم إنه يحسن لأنه يحمله إسداء الغير إلى الإسلام وقال الآخرون إنه يكون عبثاً قبيحاً
وإذا استطاعه ذلك لفقد الشرط الخامس وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مضرة في نفسه أو ماله
فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل **مسألة رحمه الله قال إن المعروف على**
قسمين أحدهما واجب والآخر ليس بواجب فالأمر بالواجب واجب والأمر بالنافلة نافلة وهذا مما
أجمع عليه أبو علي لأن المشايخ من السلف أطلقوا القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن جاء شيخنا
أبو علي وقسم المعروف إلى هذين القسمين وجعل الأمر بالواجب واجباً والأمر بالنافلة نافلة وهو الصحيح لأن
حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به هذا في المعروف **وأما** المناكير فكلها من باب
واحد في أنه يجب النهي عن جميعها عند استكمال الشرائط وليس لقائل أن يقول إن من المناكير ما يكون
صغيرة فكيف يلزم النهي عنها لأنه ما من صغيرة إلا ويجوز أن تكون كبيرة **وبعد** فإن النهي عن المنكر إنما
وجب لقبحه والقبح ثابت في الصغيرة ثباته في الكبيرة **فإن قيل** كيف يمكنكم القول بأن المناكير
كلها من باب واحد وقد علمنا أن في المناكير ما للاجتهاد فيه مجال ومنها ما ليس كذلك **والأصل**
في الجواب عن ذلك أن الاجتهاد إنما يدخل في أن ذلك الشيء منكر أم لا فأما إذا ثبت كونه منكراً فلا مجال
للاجتهاد في وجوب النهي عنه **واعلم** أن المناكير على ضربين عقلية وشرعية فالعقليات منها نحو الظلم
والكذب وما جرى مجراهما والنهي عنها كلها واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف حال المقدم عليه
بعد التكليف والشرعيات فعلى ضربين أحدهما ما للاجتهاد فيه مجال والآخر ما لا مجال للاجتهاد
فيه **فأما** ما لا مجال للاجتهاد في كونه منكراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما جرى هذا المجرى فالنهي
عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه **وأما** ما للاجتهاد فيه مجال فكشرب
المثلث فإنه منكر عند بعض العلماء وغير منكر عند البعض وما هذا سبيله ينظر في حال المقدم عليه
فإن كان عنده أنه حلال جائز لم يجب النهي عنه وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وجب النهي عنه فعلى
هذا لو رأى بعض أصحاب أبي حنيفة يشرب المثلث فإنه ليس لنا أن ننكر عليه ونسفهه وبالعكس لو رأى حنفي
شفعوياً يشرب المثلث فإنه يلزمه نهيه والإنكار عليه عندنا وعلى الجملة فما هذا حاله لا يخرج عن كونه
منكراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدم عليه **مسألة رحمه الله سأل نفسه**
فقال كيف يمكنكم أن تقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي الناس من ذهب إلى أنه لا يجب
إلا إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة **والأصل** في الجواب عن ذلك أن المخالف فيه لا يخلو إما أن يقول
إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب قولاً ولا فعلاً إلا عند وجود الإمام المفترض الطاعة أو يقول
إنه إنما لا يجب فعلاً ولكن يجب قولاً وكلا القولين فاسد لأن الدلالة التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون **واعلم**
أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة والثاني ما يقوم به كافة الناس
أما ما لا يقوم به إلا الأئمة فذلك كإقامة الحدود وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور وتنفيذ
الجيوش وتولية القضاة والأمراء وما أشبه ذلك **وأما** ما يقوم به غيرهم من آحاد الناس فهو
كشرب الخمر والزنا والسرقة وما جانس ذلك ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع
إليه أولى **واعلم** أن المقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر
فإذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين فلهذا قلنا إنه من فروض الكفايات

كالنهي عن شرب الخمر

على هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك

فصل الكلام في الصفات

والغرض بهذا الفصل الكلام في أن الله تعالى قادر

اعلم أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم تعالى إنما هو كونه قادرا وما عداه من الصفات
يترتب عليه لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم دلت على هذه الصفة التي هي كونه
قادرا من غير واسطة وليس كذلك باقي الصفات لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط
فلهذا قدمنا الكلام فيه **وتحرير الدلالة** على ذلك هو أنه تعالى قد صح منه الفعل
وصحة الفعل تدل على كونه قادرا **فإن قيل** الدلالة هي صحة الفعل أو وقوعه **قلنا** بل
الدلالة هي صحة الفعل لأنه لو وقع لا على طريقة الصحة بل على وجه الوجوب لم يدل على كونه قادرا
وهذه الدلالة مبنية على أصلين أحدهما أنه تعالى قد صح منه الفعل والثاني أن صحة الفعل دلالة
كونه قادرا **أما الذي يدل** على أنه تعالى قد صح منه الفعل فهو أنه قد وقع منه الفعل وهو أجسام
العالم وكثير من الأعراض ولو لم يصح لم يقع إذ الوقوع أمر زائد على الصحة **وأما الذي يدل**
على أن صحة الفعل دلالة كونه قادرا فهو أنا نرى في الشاهد جملتين أحدهما صح منه الفعل كالواحد
منا والأخرى تعذر عليها الفعل كالمريض المدنف فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور
وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادرا وهذا الحكم ثابت في القديم تعالى فيجب أن يكون قادرا لأن
طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا **فإن قيل** قد وجدتم كثيرا من المفارقات ولا تعللونها
فهلا جوزتم هذه المسألة مثلها **قلنا** الأصل في المفارقات أن تعرض على وجوه التعليل فإن قبلت التعليل
عللت وإن لم تقبل لم تعلل وهذه المفارقة قد عرضناها على التعليل وقبلت فعللناها **على** أن ها هنا
طريقة ملجئة إلى التعليل وهو أن هذين الحيين إذا صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر مع استوائهما في
سائر الصفات فلا بد من أن يكون هناك أمر له ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتعذر على صاحبه
وإلا لم يكن هو بصحته أولى منه بالتعذر ولا صاحبه بالتعذر أولى منه بالصحة وليس ذلك الأمر
إلا صفة راجعة إلى الجملة وهي كونه قادرا **فإن قيل** قد وجدتم كثيرا من المفارقات التي
تعللت بأمر راجع إلى الجملة نحو مفارقة المتحرك للساكن والأسود للأبيض فهلا جوزتم هذه
المسألة بتلك وكيف عللتموها بأمر راجع إلى الجملة **قلنا** إن صحة الفعل حكم
صدر عن الجملة فكان يجب في المؤثر فيه أن يكون راجعا إلى الجملة وليس كذلك كونه متحركا لأنه حكم
يرجع إلى الأجزاء والأبعاض فكان المؤثر فيه راجعا إلى الأجزاء والأبعاض **يبين** ذلك أن هذا
الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان ثابتا راجعا إلى كل جزء لوجب في الجملة أن يكون بمنزلة أحياء قادرين
ضم بعضهم إلى بعض فكان يجب ألا يحصل منها الفعل بداع واحد بل كان يجب إذا دعا أحدهم الداعي
إلى الإيجاد وصرف الآخر عنه الصارف أن يوجد وألا يوجد دفعة واحدة وذلك محال ولوجب في
كل جزء منا بانفراده أن يصح الفعل منه الآن أيضا والمعلوم خلافه **وللسائل**
أن يقول إنما لم يصح ذلك لفقد المفصل لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى **فإن قيل** ما أنكرتم أن
هذه المفارقة معللة بالطبع حتى يصح **قلنا** أول ما في هذا أن الطبع غير معقول لما نبينه
وبعد فإنه لا يخلو إما أن تريد به أمرا راجعا إلى الجملة أو أمرا راجعا إلى الأبعاض

وجوه جم

ولا ثالث فان اراد به الاول فهو الذي نقوله وان اراد به الثاني فقد ابطلناه وبهذه
الطريقة ابطلنا قول الكلابية ان الفعل انما يصح او يحصل بالقدرة لا بالقادر **فان قيل**
لم لا يجوز ان يقال ان صحة الفعل منا هو لزوال المنع في حقنا وتعذره على المريض المدنف
هو لحصول المنع في حقه **قلنا** صحة الفعل حكم ثابت وزوال المنع يرجع الى النفي فلا
يجوز ان يعلل الثابت بالمنفي **وبعد** فان المنع اذا لم يكن بطريقة الضد والحبس كان
بالضد او ما يجري مجرى الضد فكان يجب كما يتعذر على المريض تحريك نفسه او المشي لمكان
ذلك المنع الذي هو الضد يجب ان يتعذر علينا ايضا تحريكه لان رجال الضد معه كحاله
معنا والمعلوم خلافه وذلك يجب الصاقا بهذه المفارقة معللة بامر راجع الى الجملة
وهو الذي عبرنا عنه بكونه قادرا **فان قيل** يقلب هذه المسألة عليكم فيقول ان
من تعذر عليه الفعل انما تعذر لامر والذي صح منه الفعل انما صح لزوال ذلك الامر **قلنا**
صحة الفعل حكم ثابت فلا يجوز ان يعلل بما يرجع الى النفي **وبعد** فلو كان كذلك لوجب في
كل من زال عنه ذلك الامر ان يصح منه ذلك الفعل بعينه وهذا يقتضي كون المقدور الواحد من
القادرين وذلك محال **فان قيل** ما انكرتم ان المريض المدنف انما تعذر عليه الفعل
لرطوبات فاضلة ومواد فاسدة في اعضائه تثبطه وتثنيه **قلنا** انا نفرض الكلام في
مريض غلبت عليه اليبوسة وذبل بدنه لا الى احد فسقط ما اوردتموه **فان قيل**
ما انكرتم ان من صح منه الفعل انما صح لانه صحيح ومن تعذر عليه انما تعذر لانه مريض
قلنا ما تعنون بالصحة فان اردتم به صفة ترجع الى الجملة لها ولمكانها صح الفعل فلا خلاف
بيننا وبينكم الا في العبارة وان اردتم به التأليف المخصوص فذلك لا يجوز لان التأليف
حكمه يرجع الى الاجزاء والابعاض وقد ذكرنا ان صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فالمؤثر
فيه يجب ان يكون راجعا الى الجملة **فان قيل** انا نعني بالصحة اعتدال المزاج **قلنا**
وما تعنون باعتدال المزاج فان اردتم به صفة ترجع الى الجملة فهو الذي نقوله وان اردتم
به اعتدال هذه الطبائع الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة على ما يقوله
الاطباء فذلك فاسد لانها علل متضادة والعلل الكثيرة المتضادة لا تجمع على ايجاب حكم واحد
على ان هذا يجب ان يرتب هذه الجملة **بداية** رحمه الله اورد في اخر

الفصل ما يلزم المكلف معرفته من هذا الباب

والاصل في ذلك ان تعلم انه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز
خروجه عنها لضعف او عجز وانه قادر على سائر اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما
لا يتناهى وانه لا ينحصر مقدوره لا في الجنس ولا في العدد **اما** الذي يدل على انه تعالى كان
قادرا فيما لم يزل فهو انه لو لم يكن قادرا فيما لم يزل ثم حصل قادرا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون
قادرا بقدرة محدثة محدثه وسيبين فساد ذلك ان شاء الله تعالى **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الحال
في كونه قادرا كالحال في كونه مدركا فكما انه حصل مدركا بعد ان لم يكن ولا يجب ان يكون

ما بين ادوار الطبائع الاربع ايضا
الصفراء والسوداء والبلغم والدم

مدركا ناد راك محدث كذلك في مسلتنا **قلنا** قد يثبت لو صح لا يركونه مدركا
يجب لكونه حيا بشرط متجدد وهو وجود المدرك وليس كذلك كونه قادرا فانه غير مشروط
بشرط متجدد. اذا الشرط فيه ليس الا عدم المقدور وذلك مما لا يتجدد **واما الذي يدل**
على انه تعالى يكون قادرا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة لنفسه والموصوف بصفة من صفات
النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال **واما** الذي يدل على انه جل وعز قادر على جميع
اجناس المقدورات فهو ان اجناس المقدورات لا تخلو اما ان يدخل تحت مقدورنا او لا يدخل
فان لم يدخل تحت مقدورنا وجب ان يختص القديم تعالى بالقدرة عليها والا خرجت عن كونها مقدورة
وان دخلت تحت مقدورنا فالقديم تعالى بان يكون قادرا عليها اولى لان حاله في القدرة على الاجناس
ان لم يزد على حالنا لا ينقص عنه **وبعد** فان الذي يحصر المقدور في الجنس والعدد انما هو القدرة
والله تعالى يستحق هذه الصفات لذاته فيجب الا ينحصر مقدوراته فعلى هذه الطريقة يجب ان يعلم
هذا الفصل **فصل والغرض به الكلام في ان الله** تعالى
عالم وتحرير الدلالة على ذلك هو انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم وصحة الفعل المحكم
دلالة على كونه تعالى عالما **فان قيل** وما المحكم من الافعال **قلنا** كل فعل واقع على
وجه لا يتاتى من سائر القادرين وفي الاكثر انما يظهر ذلك في التاليف بان يقع بعض الافعال في
اثر بعض وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم والثاني
ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما **اما الذي يدل على انه** تعالى قد صح منه الفعل
المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وادارته للافلاك وتركيب بعضها على
بعض وتسخير الرياح وتقدير الشتاء والصيف وكل ذلك اظهر وابلغ في الاحكام من الكتابة
الحسنة والبناء العظيم **فان قيل** ما انكرتم ان احكام هذه الافعال يجيء من جهة بعض
القادرين بالقدرة اذ الاصل في ذلك التاليف والتاليف مقدور لنا **قلنا** نعرض الكلام
في اول حي خلقه الله تعالى فيسقط الاعتراض **على** انا نعلم الان من جهة السمع ان هذه الافعال
المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله لا يشاركه فيها غيره **واما الذي يدل على**
ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما فهو انا وجدنا في الشاهد قادرين احدهما قد صح منه
الفعل المحكم كالكاتب والاخر تعذر عليه كالامي فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بامر من
الامور وليس ذلك الامر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه عالما **لان** الذي يشتبه الحال فيه
ليس الا كونه ظانا ومعتقدا او ذلك مما لا تاثير له في احكام الفعل لان احدنا في اول ما
يمارس الكتابة يستعملها فيرتبها ويعتقدها ثم لا يتاتى منه ايقاعها على هذا الوجه المخصوص
فصح بهذا ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما في الشاهد واذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في
الغائب لان طرق الادلة لا تختلف شاهدا وغائبا **ويمكن** ان يسال عن هذه المفارقة وانها
لم عللت اولا ثم لم وجب تعليلها بامر يرجع الى الجملة والكلام عليه ما ذكرناه في كونه قادرا
فلا وجه لاعادته **فان قيل** ما انكرتم ان صحة الفعل المحكم في الشاهد انما دل على كون فاعله

عالماً لمطابقته للمواضعة والعادة السابقة وهذا عن رأيت في حول الله تعالى الآن فعاله تجري
مجرى الأسد إذ لا مواضعة سابقة **قلنا** هذا لا يصح لأنا قد ذكرنا أن صحة الفعل
المحكم إنما يدل على كون فاعله عالماً من حيث صح من أحدهما وتعذر على الآخر حتى لو صح الفعل المحكم
من جميع القادرين لم يدل على كونهم عالمين **ألا** ترى أن الكتابة اليسيرة كالكتابة الكثيرة
في باب الإحكام ثم لم تدل على كون فاعلها عالماً لما لم يتعذر على سائر القادرين ودلت
الكتابة الكثيرة على ذلك لما صحت من أحدهم وتعذرت على الباقين **على** أن مشابهتنا
بينوا على أن في أفعال القديم تعالى ما تجري الحال فيه على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة فأشبه
الكتابة المحكمة ألا ترى أنه تعالى أجرى العادة بأن لا تخلو هذه الحيوانات إلا من أجناسها
حتى لا تخلو الحمار إلا من الحمار والبقر إلا من البقر والغنم إلا من الغنم وكذلك هذه الثمار
لا تخلو إلا من أشجار مخصوصة بحيث لا تختلف الحال فيها وكذلك فلا تخلو هذه الشهوات المخصوصة
إلا في الحيوانات المخصوصة وصار الحال في ذلك كالحال في المؤذن إذا أذن في أوقات الصلوة مخصوصة
لصلوات مخصوصة فكما أنه يدل على كونه عالماً بأوقات الصلوة كذلك في مسألتنا **فإن قيل**
لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً لوجب فيما ليس بمحكم من الأفعال أن يدل على كونه
ليس بعالم ومعلوم أن في أفعال القديم ما لا يظهر فيه الإحكام والإتساق ككثير من الصور
الصحيحة الناقصة **قلنا** أما ليس بمحكم من الأفعال قد يوجد من العالم كما يوجد ممن ليس بعالم
فلا يصح ما ذكرتموه وليس يجب إذا وجد في أفعاله تعالى ما لا يظهر فيه الإحكام والإتساق
أن يدل على أنه ليس بعالم وإنما يدل على كونه قادراً فقط **فإن قيل** إذا كان الله تعالى قادراً على أن
يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة **قلنا** لغرض حكمي
فإن قيل وما ذلك الغرض **قلنا** ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات **بيّن** ذلك وتوضيحه
أن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب من النعم وكلفنا الشكر عليها فلا بد من أن يفعل بنا
ما يكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها وقد خلق هذه الصور غير تامة لتدعونا إلى الشكر على
النعم إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر
الواجب على حسن صورته وتمام خلقه **فإن قيل** فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله
جاهل **قلنا** لا لأن أقصى ما يمكن في هذا الفعل المحكم متى قد كما يقع من الجاهل قد يقع أيضاً
من العالم **فإن قيل** فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن فاعله ليس بعالم **قلنا** نعم فإنا إذا
علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكماً متسقاً وكانت الموانع مرتفعة زائلة ثم لا
يقع ذلك علمنا أنه غير عالم به إذ لو علمه لأوقعه كما يريده **ثم إنه رحمه الله أورد**
في آخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب **وجملة** القول
في ذلك أنه يلزمه أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل ويكون عالماً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه
الصفة بحال من الأحوال لجهل وسهو وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن يعلم عليها
أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل فهو أنه لو لم يكن عالماً فيما لم يزل وحصل عالماً بعد
أن لم يكن لكان يجب أن يكون عالماً بعلم محدث وذلك فاسد لما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى
وأما الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون عالماً فيما لا يزال فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته

واما الذي يدل والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال
على انه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها فهو ان المعلومات غير
مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح ان يعلمه عالم الا ويصح ان يعلمه سائر
العالمين فيجب في القديم تعالى صحة ان يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها
واذا صح وجب لان صفة الذات متى صحت وجبت فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل والغرض به الكلام في انه تعالى حي

وتحرير الدلالة على ذلك هو ما قد ثبت ان الله تعالى عالم قادر والعالم القادر لا يكون
الا حيا وباي واحدة من الصفتين استدللت جاز الا انا جمعنا بينهما اقتداء بالشيوخ وتبركا
بكلامهم وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى عالم قادر والثاني ان العالم القادر
لا يكون الا حيا اما الاول فقد تقدم واما الثاني فهو ان ما يرى في الشاهد ذاتين احدهما يصح
ان يعلم ويقدر كالحي والاخرى لا يصح منه ذلك فارق من لا يصح بامر من الامور وليس ذلك الامر الا صفة
ترجع الى الجملة وهي كونه حيا اذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لان طرق الادلة لا تختلف
شاهدا وغائبا **فان قيل** انا نعلم هذا الحكم في الشاهد اضطرارا فكيف تدل عليه **قلنا**
انا انما نعلم ضرورة المفرقة بين الحي والجماد فاما ان هذه المفرقة ترجع الى صفة ترجع الى الجملة
فلا نعلم الا بدليل ولهذا فان ثبات الاحوال انما يكون في العلم بهذه المفرقة ولا يشعرون الحال على
ما نقوله **فان قيل** ان من صح ان يحيا فارق من لا يصح ان يحيا كما ان من صح ان يعلم ويقدر فارق
من لا يصح ذلك منه فلو اوجبتم في هذه المفارقة ان تكون معللة بصفة ترجع الى الجملة لوجب في تلك
المفارقة ايضا مثله فان احتجتم الى ذلك لزمكم فيمن اختص بتلك الصفة اذا فارق من لا يختص بها ان
يكون تلك المفارقة لصفة اخرى راجعة الى الجملة والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الى
ما لا نهاية وهذا محال **والاصل في الجواب** عن ذلك ان الذي يجب في مجرد المفارقة ان يكون
معللة بامر ما ثم ان ذلك الامر ليس الا صفة ترجع الى الجملة فانما نعرفه ونبطله بمسالة وقد
نظرنا في المفارقة بين من صح ان يعلم ويقدر وبين من لا يصح ذلك فوجدناها معللة بصفة راجعة
الى الجملة وليس كذلك المفارقة بين من صح ان يحيا وبين من لا يصح ان يحيا فان من الممكن ان يرجع
بها الى الامور التي يفتقر الحياة اليها في الوجود اليها من البنية والرطوبة وغيرهما **فان قيل**
الواحد منا اذا كان عالما قادرا كما يجب ان يكون حيا يجب ان يكون جسما فقولوا مثله في القديم
تعالى **قلنا** هذا الذي ذكرته انما وجب في الواحد منا لعلة تلك العلة مفقودة في القديم تعالى
وهي ان الواحد منا عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان الى محل مخصوص والمحل لا بد من
ان يكون جسما وليس كذلك القديم تعالى لانه قادر لذاته وعالم لذاته فلا يجب اذا كان عالما قادرا
ان يكون جسما وان وجب كونه حيا **فان قيل** فارضوا منا بمثل هذا الجواب فنقول الواحد منا
اذا كان عالما قادرا انما وجب ان يكون حيا لانه عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان
الى محل فيه حياة وليس كذلك القديم تعالى لانه قادر لذاته وعالم لذاته فلا يحتاج الى الحياة ولا يجب
ان يكون حيا **والاصل في الجواب** عن ذلك ان العالم القادر انما وجب ان

يكون حيًّا لتعلّقٍ بين هاتين الصفتين لما ذكرتموه ألا ترى أن ما دخل في جملة الحي دخل
في جملة العالم القادر كاليد الصحيحة وما خرج عن جملة الحي خرج عن جملة العالم القادر
كاليد المبانة ولهذا تصح الكتابة باليد الصحيحة ولم تصح بالمبانة **فإن قيل** إن الكتابة
إنما تصح باليد الصحيحة لاتصالها بجملة الحي وهذا غير ثابت في اليد المبانة **قلنا** لا تأثير
للاتصال والانفصال في ذلك ألا ترى أن الشعر والظفر مع اتصالهما بالحي لا تصح بهما
الكتابة والفعل فإذًا لا تأثير لكونه متصلًا على ما قالوه **على** أنا نعرض الكلام في اليد الشلاء
فنقول إنها إنما خرجت عن جملة الحي فلما لم يصح بها الكتابة ولا شيء آخر لخروجها عن
جملة الحي فإذًا ما ذكرناه إنما هو لتعلّقه بين الصفتين لا للاتصال والانفصال **فإن قيل**
ما أنكرتم أن العالم القادر في الشاهد إنما يجب كونه حيًّا لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة
والعلم والقدرة معنيان يرجع حكمهما إلى الجملة والجملة لا تصير جملة إلا بالحياة
وليس كذلك القديم تعالى لأنه شيء واحد لا بأي معنى فلا يحتاج إلى الحياة فلا يجب أن يكون حيًّا
قلنا إنما قلنا إن العالم القادر في الشاهد إنما وجب كونه حيًّا لتعلّقٍ بين هاتين الصفتين
لما ذكرتموه **فإن قيل** كونه عالمًا قادرًا فرع على كونه حيًّا والاستدلال بكونه قادرًا
عالمًا عليه استدلال بفرع الشيء على أصله **قلنا** إنما كان يلزم لو لم نعلم كونه قادرًا عالمًا إلا
بعلم كونه حيًّا وليس كذلك فإن العلم لا يجب مطابقته للمعلوم في الترتيب بل ربما طابقه
كما في كونه حيًّا مع كونه مريدًا وربما لا يطابقه كما في كونه قادرًا مع صحة الفعل وكما
في كونه حيًّا مع كونه عالمًا قادرًا **ثبت ذلك** ويوضحه أن القديم تعالى وكونه قادرًا
أصل لحدوث العالم وحدوث العالم فرع على الله تعالى وعلى كونه قادرًا ثم إنا نستدل بحدوث
العالم على الله تعالى لا لذلك إلا لأنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقًا للمعلوم في الترتيب
فإن قيل إن الواحد منا إذا كان حيًّا كما صح أن يكون عالمًا قادرًا صح أن يكون مشتهيًا ونافرًا
ومحورًا وأمثال ذلك في الغائب وإلا فما الفرق **قلنا** الفرق أن كونه حيًّا إنما يصحح كونه مشتهيًا
ونافرًا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه والزيادة والنقصان لا يجوز على الله تعالى فلا يجب
إذا كان حيًّا صحة أن يكون مشتهيًا ونافرًا وليس كذلك في كونه قادرًا وعالمًا لأن كونه
حيًّا إنما يصححهما لا بشرط ففارق أحدهما الآخر وجرى ما ذكرته مجرى أن يقال إذا كان الله
تعالى حيًّا لزمكم صحة أن يكون جاهلًا لأن كونه حيًّا كما يصحح كونه عالمًا يصحح كونه جاهلًا
فكما أنا نقول إن كونه حيًّا إنما يصحح كونه جاهلًا بشرط ألا يجب كونه عالمًا وهذا الشرط مفقود
في حق القديم تعالى كذلك في مسألتنا **فإن قيل** هذه كله مبني على أن كونه حيًّا صفة زائدة
على كونه قادرًا والمخالف لا يساعدكم عليه فسواء لكم والحكم مستدلين بالشيء على نفسه
قيل له إن الحي يعرف به اختلاف الصفتين بعد واحد أمور ثلاثة أما الإدراك على مثل ما
نقوله في السواد والبياض فإنهما مختلفان لأن الإدراك يقتضي اختلافهما وأما الوجدان من النفس
على مثل ما نقوله في كونه مريدًا وكارهًا فإنا إنما نعرف اختلافهما بالوجدان من النفس

فانه لما كان من حكم كونه قادرا
واما اختلاف الحكمين على ما نقوله في كونه قادرا وعالما فانه لما كان من حكم كونه قادرا
صحة الفعل ومن حكم كونه عالما صحة الفعل على وجه الاحكام والاتساق وهما مختلفات
علمنا باختلافهما اختلاف المقتضي **ثبت اذا** هذا ومعلوم ان حكم كونه قادرا صحة
الفعل وحكم كونه حيا صحة الادراك وهما مختلفان وجب في المقتضي ايضا ان يكونا مختلفين
ولا يمكن معه اختلافهما الا بهذه الطريقة اذ الادراك لا يساويهما ولا هما يوجدان من النص
فان قيل ان هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان الى صفة واحدة وهي كونه قادرا
ويستند الى الحكمان صحة ادراك الجوهر خاسئين وا حمالة الاعراض وصفة مثله ومن
يحصل لجنسه تستند الى صفة واحدة وهي التحيز وان كانت الاحكام مختلفة **قلنا** هذا
غير صحيح وذلك لان احد الحكمين صدر عن صفة مختلفة في الذوات وهو صحة الفعل والحكم
الاخر صدر عن صفة متماثلة فيها وهي صحة الادراك فلو كان المرجع بالحكمين الى صفة واحدة
لوجب في الصفة وهي واحدة ان يكون تعلقه متماثلة في الذوات وهذا الاخير **بين** ما ذكرناه
ويوضحه ان ما يصح فعله من زيد لا يصح فعله الا منه وليس كذلك فيما يدركه زيد فانه ما من ذلك
الا ويصح ان يدركه وكيف يصح في هذين الحكمين ان يكونا راجعين الى صفة واحدة **وبعد** فلو
كان المرجع بالحكمين الى صفة واحدة لوجب في كل من صح منه الادراك ان يصح منه الفعل
والمعلوم خلافه فان المريض المدنف مع ان ادراكه اقوى من ادراك الصحيح السليم قد لا يتاتى
منه الفعل على الحد الذي يتاتى من الصحيح **وبعد** فلو كان المرجع بالحكمين الى صفة
واحدة لوجب في كل عضو يصح به الادراك ان يصح به الفعل ابتداء حتى يصح ان يتاتى الفعل بحدقه
الادراك ابتداء ومعلوم خلافه **فان قيل** انما لم يصح ذلك لمنع وهو فقد المفصل **قلنا** انما يحصل
به السهولة من الرخاوة والعضو ومن المفصل انه يجري مجرى المفصل فكان يجب ان يتاتى بها
الفعل لو كان المنع ما ذكرتموه وقد عرف خلافه **ثم انه رحمه الله اورد**
في اخر الفصل ما يلزم المكلف معرفته من هذا الباب **وجملة**
القول في ذلك انه يجب ان يعلم انه كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه
عنها بحال من الاحوال بالموت ولا ما يجري مجرى ذلك ولا يحتاج في هذا الباب الى ما احتجنا الله
في باب كونه قادرا نحو ان يعلم انه قادر على سائر اجناس المقدورات ومن كل جنس الى ما لا يتناهى
ولا الى ما احتجنا في باب كونه عالما نحو ان يعلم كونه عالما بجميع المعلومات على سائر الوجوه التي يصح
ان يعلم كونها عليها لان ذلك فرع التعلق وهذه الصفة غير متعلقة **اما** الذي يدل على
انه تعالى كان حيا فيما لم يزل فهو انه لو لم يكن حيا وحصل حيا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون حيا
نحوه بحدثه وسيبطل القول فيه ان شاء الله وليس لقائل ان يقول اليس انه تعالى حصل مدركا
بعد ان لم يكن ولم يجب ان يكون مدركا بادراك محدث فهلا جاز مثله في مسالتنا **لانا** قد
قد اجبنا عن هذا في الفصل المتقدم **واما** الذي يدل على انه تعالى يكون حيا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة
لذاته والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فعلى هذا يجب ان يقول في هذا الفصل

عمرو ع

فصل والغرض به الكلام في كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا للمدركات

وقبل الشروع في المسألة لا بد من أن نذكر حقيقة السمع والبصر والسامع والمبصر والمدرك والفرق بينهما
أما السمع والبصر فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا
وجد وأما السامع والمبصر فهو من يسمع المسموع ويبصر المبصر في الحال وكذا
المدرك ولهذا قلنا إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ولم نقل إنه سامع مبصر فيما
لم يزل لفقد المسموع والمبصر وعلى هذا تأول قول مشايخنا أي على أن السامع والمبصر يفيد
السمع والبصر عن معنى إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس فعند
شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركا صفة زائدة
على كونه عالما حيا وأما عند مشايخنا البغداديين فهو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى
أنه عالم بها وليس له بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما حيا فعند هذا لا بد من بيان
أن المدرك له بكونه مدركا صفة وأن هذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حيا بشرط
صحة الحاسة وارتفاع الموانع أما الذي يدل على أنه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات
هو أنه حي لا آفة به والموانع المعقولة مرتفعة فيجب أن يدرك المدركات وأما الذي
يدل على أن المدرك له بكونه مدركا صفة هو أن الواحد منا يفصل بين حاله إذا أدرك
وبين حاله إذا لم يدرك وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه ولا يمكن أن يرجع بهذه التفرقة
إلى كونه عالما حيا فإن قيل ولم قلتم ذلك قلنا لأن أحدنا لو غمض عينيه فإنه لا يدرك
ما بين يديه مع كونه حيا فلولا أن كونه مدركا أمر زائد عليه وإلا لم يجد ذلك وبعد فإن
كونه حيا مما لا يتعلق بالغير وكونه مدركا يتعلق بالغير فكيف يجوز أن يكون أحدهما هو
الآخر هذا هو الكلام في أن كونه مدركا لا يرجع به إلى كونه حيا وأما الكلام
في أنها صفة زائدة على كونه عالما فهو لأن الذي يعرف به تغاير الصفتين أن يثبت إحداهما
مع فقد الأخرى وهذا ثابت في مسألتنا لأنه قد يثبت العلم مع فقد الإدراك ويثبت الإدراك
مع فقد العلم أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه
وكذلك فإنه يعلم الجوهر الواحد وكثيرا من الأعراض ولا يدركها وكذلك المعدوم ما
لا يدركها وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم فهو أن النائم قد يدرك قرص البق والبرا
غيث ويكون مشتغلا بما سواه ولا يعلمه وكذلك فإنه يدرك الحدث الذي يحرك بحضرته
ولا يعلمه وكذلك فإنه يرى الشيء من بعد فيظنه أسود فإذا هو أخضر يبين هذه
الجملة أن أحدنا لو أخبره مخبر صادق أنه تعالى أحدث جسما فإنه يعلمه لا محالة ثم إذا أدركه
وجد مزية وحالة لم يكن يجده في الحالة الأولى وليست تلك المزية إلا ما قلناه فإن قيل
ولم قلتم إن صحة الإدراك هو لكونه حيا قلنا لأن ما احتاج في جملة التي صح الإدراك به كالبنية
الصحيحة وما خرج عن كونه حيا خرج عن صحة الإدراك به كاليد المبانة فإن قيل

انما لم يصح الادراك باليد المقطوعة لانها منفصلة عنه قلنا قد ذكرنا انه مما لا تاثير للانفصال
والاتصال في ذلك على انا نعرض الكلام في اليد الشلاء فانها متصلة مع ان الادراك بها لا
يصح وكذلك في الشعر والظفر مع اتصالهما بالحي لم يصح بها الادراك لما خرجا عن جملة الحي
فصح ونقرر ما اوردناه فان قيل قد بينتم ان صحة الادراك انما هو لكونه حيا فبينوا
ان المقتضي له ايضا انما هو كونه حيا بشرط وجود المدرك حتى اذا استمر هذه الصفة في العدم بعدا وجب
ان لا يكون مدركا للمدركات قيل له الذي يدل عليه ان احدنا متى كان حيا والحاسة صحيحة
والموانع مرتفعة والمدرك موجود فلا بد من ان يدركه لا محالة ولن يكون هكذا الا ولهذه الامور
تاثير لان الحكم يدور عليها نفيا واثباتا فلا يخلو اما ان يكون الكل شرطا او المؤثر غيرها او الكل
مقتضيا وبعضها شرطا والثاني مقتضيا لا جائز ان يقال ان الكل شرط والمؤثر غيرها والا لزم في الواحد
منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك ان لا يدركه لعدم ذلك المؤثر والمعلوم خلافه
وبهذه الطريقة ابطلنا القول بان الادراك معنى ولا ان يقال ان الكل مقتض لان الامور
الكثيرة المختلفة لا يجوز اجتماعها على اقتضاء حكم واحد والحالة هذه ولا ان يقال ان البعض شرط
والثاني مقتض ولا يجوز ان يقال ان صحة الحاسة هو المؤثر لان المرجع بها ليس الا الى البنية المخصوصة
والبنية لا حظ له في ايجاب كون الحي مدركا لان هذه الصفة ترجع الى الجملة وحكم البنية
مقصور على محله ولا ان يقال ان المؤثر هو ارتفاع الموانع لانه راجع الى النفي وكونه مدركا
امر ثابت والاحكام الثابتة لا تعلل بما يرجع الى النفي ولا يجوز ان يقال ايضا ان المؤثر هو وجود
المدرك لانه لو كان كذلك لجاز ان يدركه الحي منا المدرك وان غمض عينيه والمعلوم خلافه
ومتى قال ان في الحي شرط قلنا ان العلة لا يجوز ان يتوقف تاثيرها في الايجاب على شرط منفصل
عنها وايضا فان احدنا قد يدرك السواد الحال في محل منفصل عنه ولو كان علة في كونه مدركا
لم يجز ذلك لان من حق العلة ان تختص بمعلولها غاية الاختصاص وهذا السواد مما لا اختصاص له
به ولا تعلق وايضا فلو كان وجود المدرك علة في كون الحي مدركا وجب اذا ادرك
السواد في محل والبياض في محل اخر ان يحصل على صفتين ضدين وذلك مستحيل فان قال
انما لم يجب ذلك لتغاير محليهما قلنا الصفات اذا تضادت على الجملة فلا فرق فيما توجبهما
بين ان يكون في محل واحد وبين ان يكون في محال متغايرة الا ترى ان العلم والجهل لما تضادا
على الجملة لم يفترق الحال بين ان يكون محلهما واحدا وبين ان يكون محلهما متغايرا وكذلك
في الارادة والكراهة لما كان تضادهما على الجملة لم يفترق الحال فيه بين ان يكون محلهما واحدا
وبين ان يكون متغايرا حتى انه كما لا يجوز ان يريد الشيء ويكرهه بارادة وكراهة موجودتين في جزء
من قلبه كذلك لا يجوز ان يكون مريدا ومكرها للشيء الواحد بارادة في جزء من قلبه وكراهة في جزء
اخر من قلبه كذلك في مسالتنا فهذه جملة ما يحصل في ذلك واعلم ان للمخالف شبها في هذا
الباب من جملتها ان المعدوم لو حصل مدركا بعد ان لم يكن لوجب ان يكون مدركا بادراك
كما ان الجسم لما حصل متحركا بعد ان لم يكن متحركا وجب ان يكون متحركا بحركة وذلك محال

والجواب عنها ان المرئي لو صح فيه ان الجسم حصل متحركا مع الجواز وليس كذلك
المدرك فانه لم يحصل مدركا مع الجواز بل حصل على هذه الصفة مع وجوب ان يحصل عليها ففارق
احدهما الاخر **ومنها** قولهم قالوا لو حصل القديم تعالى مدركا بعد ان لم يكن لوجب ان
يكون قد تغير والتغير لا يجوز على القديم تعالى فليس الا انه غير مدرك **والجواب**
ما تعنون بالتغير ان تريدون انه حصل على صفة بعد ان لم يكن عليها او تريدون به صار غير
ما كان فان اردتم به الاول فذلك كلام لا فائدة فيه وتسليم له قول القائل لو حصل
القديم مدركا بعد ان لم يكن لحصل مدركا بعد ان لم يكن وذلك فاسد وان اردتم
الثاني فمن اين انه تعالى اذا حصل على صفة لم يكن عليها وجب ان يكون قد تغير وصار غير ما كان
ثم يبطل العلم ولم لا يجوز عليه هذا النوع من التغيير فان قالوا الذي ذكرناه من ثبات الحوادث
قلنا لا نسلم ذلك فبينوه فاذا راموا بيانه لم يجدوا اليه سبيلا **ومنها** قولهم انه تعالى لو كان
مدركا لوجب احتياجه الى الحاسة وان يختلف حواسه بحسب اختلاف المحسوسات
حتى اذا كان المدرك صوتا احتاج الى حاسة السمع وان كان المدرك طعما احتاج الى حاسة
الذوق وكذلك الكلام في البواقي كما في الواحد منا والمعلوم خلافه فيجب الا يكون مدركا
والجواب ان الواحد منا انما احتاج في ادراك هذه المدركات الى الحواس لانه حي بحياة
والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك ضربا من الاستعمال والقديم تعالى
حي لذاته ففارق احدهما الاخر **ومنها** قولهم قالوا لو كان الله تعالى مدركا لوجب ان
يسمى ذائقا وشاما ولامسا والمعلوم خلافه فيجب الا يكون مدركا **والجواب** ان الشام
ليس باسم للمدرك فقط وانما هو اسم لمن يجتذب المشموم الى الخيشوم طلبا لادراكه وكذلك
الذائق اسم لمن يجمع بين محل الطعم وبين لهواته طلبا للادراك به وكذلك اللامس فانه اسم لمن يجمع
بين محل حياته وبين الملموس والقديم تعالى يدرك هذه المدركات لا على هذا الحد فليس يجب
ان يجري عليه هذه الاسامي صح ما قلناه **ثم انه رحمه الله اورد في آخر**
هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب **وجملة** القول في ذلك
انه يجب عليه ان يعلم انه تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ويكون سميعا بصيرا فيما لا يزال ولا يجوز
خروجه عنها بحال من الاحوال لان المرجع بذلك ليس الا الى كونه حيا لا آفة به وهذا
ثابت في القديم تعالى في كل حال ويعلم انه لم يكن سامعا مبصرا فيما لم يزل ولا يكون سامعا مبصرا
فيما لا يزال لفقد المسموع والمبصر ويعلم انه مدرك للمدركات الان وهي موجودة وهذه
مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا ابي القاسم الملقب بمقالة الاشعري وسبب تلقبه
به انه ما طرا الاشعري في مسألة فانقطع وحم ومات فنعتقد انا انه تعالى مدرك للمدركات
جملة ما عدا الالم واللذة ○
اجمع الا ما كان وغيره وعنده ان الله تعالى مدرك للمدركات حيا لا آفة به وهذا
والذي يدل على ما نقوله ان كونه تعالى مدركا لما يدركه انما هو لكونه حيا فيجب ان يكون مدركا للجميع او لا يكون مدركا
حاله مع بعض المدركات كحاله مع سائرها فيجب ان يكون مدركا للجميع ○
لشيء منها فاما ان يكون مدركا لبعض منها دون بعض فلا **وشبهته** في هذا الباب سهلة

ما كان عليه على ما يقوله ذوي الجهل
اذا وصف بسامع بصير بعد ان
اسود اذا اسود بعد ان
اصفر بعد ان كان

احداهما ان الالم انما ندرك بمحل الحيوة في محل الحيوة وهذا يستحيل على القديم جل وعز

فيجب الا يدركه **والاصل في الجواب** عن ذلك ان الواحد

منا اذا ادرك الالم بمحل الحيوة في محل الحيوة فلانه حي بحيوة وليس كذلك القديم

تعالى لانه حي لذاته فلا يجب فيه هذه القضية وصار الحال في الالم كالحال في الحر والبرد فكما لا

يقال انه تعالى لا يدركهما لانا انما ندركهما بمحل الحيوة في غير محل الحيوة وهذا يستحيل على

القديم تعالى كذلك في مسئلتنا **والثانية** هو انه تعالى لو كان مدركا للالم واللذة لوجب ان

يسمى الما وملتذا والمعلوم خلافه **والجواب** عنه ان الواحد منا انما يسمى الما

وملتذا لانه يدرك الالم مع النفرة واللذة مع الشهوة والشهوة والنفرة مستحيلان

على الله تعالى ففارق احدهما الاخر

فصل في الغرض به الكلام في كونه تعالى موجودا وقبل ان يدل عليه

لا بد من ان نبين حقيقة الموجود والمعدوم **اما** الموجود فعلى ما ذكره شيخنا ابو

عبد الله البصري وشيوخنا البغداديون انه الكائن الثابت وهذا لا يصح لان قولنا

موجود اظهر منه ومن حق الحد ان يكون اظهر من المحدود وايضا فان الكائن

انما هو الثابت والثابت هو الكائن فيكون في الحد تكرار مستغنى عنه **ويعد**

فان الكائن انما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز فكيف يصح تحديد الموجود به **وذكر**

قاضي القضاة في حد الموجود انه المختص بصفة تظهر عندها الصفات

والاحكام وهذا وان كان كذلك الا ان ايراده على طريقة التحديد لا يصح لانه اشكل

من قولنا موجود ومن حق الحد ان يكون اظهر منه فالاولى الا نحد الموجود بحد لان كل

ما يذكر في حده فقولنا موجود اكشف منه واوضح فلو سالنا عن حقيقة الموجود

فالواجب ان نشير الى هذه الموجودات **واما المعدومات**

فعلى ما ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري انه المنتفي الذي ليس بكائن ولا ثابت وهذا لا يصح

لان المنتفي انما يستعمل في المعدوم الذي وجد مرة ثم عدم اخرى فيخرج عن الحد كثير من

المعدومات ومن حق الحد ان يكون جامعا مانعا لا يخرج عنه ما هو منه ولا يدخل فيه

ما ليس منه **ويعد** فان قوله المنتفي هو قوله ليس بكائن ولا ثابت فيكون تكرارا لا فائدة

فيه **فالاولى** ان نحد المعدوم بانه المعلوم الذي ليس بموجود ولا يلزمنا على هذا

ان يكون الباقي القديم جل وعز والبقاء معدوما ومن لا نهما ليسا بمعلومين اذا **ثبت**

هذا فاعلم انا لا نحتاج الى اقامة الدلالة على وجود هذه الموجودات لانا نشاهدها ونعلم

وجودها بالاضطرار وليس كذلك القديم تعالى فانا لا نشاهده جل وعز فاحتجنا الى اقامة

الدلالة عليه **ونحرر**

الدلالة على ذلك انه عالم قادر

وان العالم القادر لا يكون الا موجودا فلا يمكن رده الى الشاهد لانا لو قلنا ان
الواحد وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما هو انه تعالى عالم قادر وقد تقدم
والثاني ان العالم القادر لا يكون الا موجودا فلا يمكن رده الى الشاهد لانا لو قلنا
ان الواحد منا اذا كان عالما قادرا لا بد من ان يكون موجودا فكذلك القديم تعالى ه
كان لقائل ان يقول ان الواحد منا انما يجب ان يكون موجودا لانه عالم بعلم وقادر
بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان الى محل مبني بنية مخصوصة والمحل المبني على هذا
الوجه لا بد من ان يكون موجودا وليس كذلك القديم تعالى لانه عالم لذاته وقادر لذاته
فلا يجب وجوده وان كان عالما قادرا فالاولى ان يسلك طريقة غير هذه الطريقة
فنقول ان القادر له تعلق بالمقدور والعالم له تعلق بالمعلوم والعدم يحيل
التعلق فلو كان القديم تعالى معدوما لم يصح كونه قادرا ولا عالما والمعلوم خلافه
فان قيل وما المراد بقولكم ان القادر له تعلق بالمقدور والعالم له تعلق بالمعلوم
قلنا المراد بذلك ان القادر يصح منه ايجاد ما قدر عليه ان لم يكن هناك منع ه
والعالم يصح منه ايجاد ما قدر عليه على وجه الاحكام والاتساق اذا لم يكن هناك
منع فان قيل ولم قلتم ان العدم يحيل التعلق قلنا لانا قد علمنا ان الارادة
متى وجدت تعلقت ومتى عدمت زال تعلقها وانما زال تعلقها لعدمها فكلما شاركها
في العدم وجب ان يشاركها في زوال التعلق فان قيل ولم قلتم ان الارادة متى
عدمت زال تعلقها ثم لم قلتم ان زوال تعلقها لعدمها قلنا اما الذي يدل على ان الارادة
متى عدمت زال تعلقها هو انه لو لم يزل لكان لا يخلو اما ان يكون متعلقة بعين ما كانت
متعلقة به او متعلقة بغير ما كانت متعلقة به لا يجوز ان يكون متعلقة بعين ما
كانت متعلقة به لانه مراد الا ويجوز ان يبقى وينقضي والارادة فلا يجوز تعلقها
بالماضي والمنقضي ه ولا يجوز ان يكون متعلقة بغير ما كانت متعلقة به لان في ذلك
انقلابها عما هي عليه في ذاتها وانما فيها صفة مخالفها وهذا لا يجوز واما الذي
يدل على ان زوال تعلقها لعدمها هو انه لا يخلو اما ان يكون زوال تعلقها لعدمها
او لما يؤول اليه او لتقضي مرادها او لخروجها من ان توجب الصفة للمريد او لخروجها
عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات او لان الوجود شرط فيه لا يجوز ان يكون لتقضي مرادها
لان الارادة قد تخرج عن التعلق وان لم ينقض مرادها فان الواحد منا اذا اراد
قدوم زيد غدا ثم بدا له وما قدم زيد بعد ولا لخروجها من ان توجب الصفة
للمريد لوجهين احدهما ان خروجها من ان توجب الصفة للمريد انما هو لعدمها فقد عاد
الامر الى ما قلناه ولكن بواسطة والثاني انه ليس بان يقال انما زال تعلقها لخروجها

من أن يوجب الصفة للمريد أولى من أن يمنع خروجها من أن يوجب الصفة للمريد
إنما هو لزوال تعلقها فلا يمتنع أن العلة من المعللية ولا يجوز أن يكون زوال تعلقها في
لخروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات لأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة
عن هذه الصفة فقد عاد الأمر إلى أن زوال تعلقها لعدمها ولكن بواسطة وبهذه
الطريقة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقها لعدمها لأن الوجود شرط فيه
لأنه لو لم يكن العدم محيلاً للتعلق لم يكن الوجود موجبًا للتعلق فلم يبق إلا أن يكون زوال
تعلقها لعدمها على ما نقوله **فإن قيل** إن زوال التعلق يقع والعدم ينفي التعلق
للشيء بالشيء محال الأمر كذا لأنه لا يمتنع أن الجسم إنما لم يكن متحركًا لفقد الحركة **والأصل**
في الجواب عن ذلك أن التعلق للشيء بالشيء لا يجوز إذا كانت العلة موجبة فأما إذا كانت
العلة كاشفة فإنه يجوز وعلى هذا إنما الإنسان لم يصح منه الفعل لأنه ليس بقادر **فإن قيل**
لو كان العدم محيلاً للتعلق لوجب أن يكون الوجود موجبًا للتعلق وهذا ينتقض في الموجودات
كلها أن يكون متعلقة ومعلوم خلافه فإن السواد والحلاوة والطعم مما لا تتعلق **والأصل**
في الجواب عن ذلك أنه ليس يجب في أمر من الأمور إذا أحال حكمًا من الأحكام
أن يكون نقيض ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم ألا ترى أن عدم المحل يحيل حلول السواد فيه وليس
يجب في وجوده أن يوجب حلول السواد فيه **فإن قيل** إن هذه القضية إنما وجبت في
الإرادة لأنها علة والعدم تعالى ليس بعلة **قلنا** مخالفة العدم تعالى للإرادة ليس بأكثر من
مخالفة هذه المتعلقات بعضها لبعض وهذه المتعلقات مع اختلافها واختلاف
أنواعها وأجناسها متفقة في أنها متى وجدت تعلقت ومتى عدمت زال تعلقها فيجب مثله
في العدم تعالى **وقد استدل قاضي القضاة** على المسألة بأن قال قد ثبت أنه تعالى
قادر والقادر لا يصح منه الفعل إلا إذا كان موجودًا كما أن القدرة لا يصح الفعل
بها إلا وهي موجودة وهذا إن لم ينبن على ما ذكرناه لم يصح الاعتماد عليه **ثم إنه رحمه**
الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته من هذا
الفصل **وجملة** القول في ذلك هو أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان موجودًا فيما لم يزل ويكون
موجودًا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال فلا يحتاج في هذا الباب إلى ما
احتجنا إليه في باب كونه قادرًا عالمًا لأن ذلك فرع على التعلق وصار الحال في هذا
كالحال في كونه تعالى حيًا **أما الذي** يدل على أنه تعالى موجود فيما لم يزل فهو أنه لو لم يكن
موجودًا فيما لم يزل وحصل كذلك بعد أن لم يكن لاحتاج إلى موجد يوجده وذلك محال

واما الذي يدل على انه تعالى يكون موجودا فيما لا يزال فهو انه يستحق هذه الصفة لذاته
والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال فهذه جملة
الكلام في هذا الفصل **فصل والغرض به الكلام في كونه**
تعالى قديما ونقل الدلالة على ذلك فاعلم ان القديم في اصل اللغة هو ما تقادم
وجوده ولهذا يقال بناء قديم ورسم قديم وعلى هذا قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم
واما في اصطلاح المتكلمين فهو ما لا اول لوجوده والله تعالى هو الموجود الذي لا اول
لوجوده فلذلك وصفناه بالقدم **وتحرير الدلالة** على ذلك هو انه تعالى لو لم يكن قديما
لكان محدثا لان الموجود يتردد بين هذين الوصفين فاذا لم يكن على احدهما كان على الاخر
لا محالة فلو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج الى محدث وذلك المحدث اما ان يكون
قديما او محدثا فان كان محدثا كان الكلام في محدثه كالكلام فيه فاما ان ينتهي الى
صانع قديم على ما نقوله او يتسلسل الى ما لا نهاية له ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدث
وذلك يوجب الا يصح وجود شيء من هذه الحوادث وقد عرف خلافه فان قيل ومن اين
ذلك قلنا لان ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده
فيصح ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث الا ترى ان احدنا لو قال لا
اكل هذه التفاحة ما لم اكل تفاحات لا تناهى لم يصح اكله لهذه التفاحة قط لما وقف
ذلك على وجود ما لا تناهى وكذلك لو قال اني لا ادخل هذه الدار حتى ادخل دورا لا تناهى
فانه لا يدخلها البتة لما ذكرناه فلما وجدت هذه الحوادث صح انها مستندة الى صانع قديم
يستند اليه الحوادث على ما نقوله وقد قيل لو لم يكن صانع العالم قديما لكان محدثا لان
الموجود اما قديم او محدث ولو كان محدثا لم يصح منه فعل الجسم لان المحدث لو قدر لم يقدر
الا بقدرة والقدرة لا يصح بها فعل الجسم فيجب ان يكون قديما واما الذي يلزم معرفته في
هذا الباب فقد ذكرناه في بيان كونه موجودا لان المرجع بالقدم ليس الا الى استمرار الوجود
وعلى هذا يجري الكلام في هذا الفصل **فصل والغرض به الكلام في كيفية**
استحقاقه تعالى لهذه الصفات واعلم ان هذه مسئلة خلاف بين
اهل القبلة فعند شيخنا ابي علي انه تعالى يستحق هذه الصفات التي ذكرناها في كونه قادرا عالما حيا موجودا
لذاته وعند ابي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته وقال ابو الهذيل انه تعالى عالم بعلم هو هو واراد
به ما ذكره الشيخ ابو علي الا انه لم يتلخص له العبارة الا ترى ان من يقول ان الله تعالى عالم بعلم لا يقول ان
ذلك العلم هو ذاته تعالى واما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية انه تعالى يستحق هذه الصفات
لمعان لا توصف لا بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم وعند هشام بن الحكم ان الله تعالى عالم
بعلم محدث وعند الكلابية انه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان ازلية واراد بالازلي القديم الا انه
لما راى المسلمين مقتصرين على القديم مع القديم لم يتجاسر على اطلاقه فقال بذلك ثم تبع الاشعري في اطلاق
القول بانه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام والمسلمين

وتحرير **الدلالة** على ما نقوله في ذلك هو انه تعالى لو كان عالما بما نعلم لكان لا يخلو اما ان يكون معلوما
او لم يكن معلوما فان لم يكن معلوما لم يخرا ساه لان اثبات ما لا نعلم يفتح باب الجهالات وان كان معلوما
فلا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون معدوما واذا كان موجودا فلا يخلو اما
ان يكون قديما او محدثا والاقسام كلها باطله فلم يبق الا ان يكون عالما لذاته على ما نقوله **فان قيل**
ما انكرتم ان هذه المعاني صفات والصفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم
قلنا هذه مناقضة ظاهرة من وجوه احدها انك وصفتها بانها معاني بل سميتها علما وقدره
وحياة والثاني انك وصفتها بانها صفات والثالث انك وصفتها بانها لا توصف فقد نقضت
كلامك من هذه الوجوه **فان قيل** هذه المعاني عندنا كالاحوال عندكم فكما ان هذه القسمة لا
تدخل في الاحوال عندكم فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني **قلنا** ان هذه المعاني معلومة
عندكم فقد دخلها قسمة المعلومات وليس كذلك الاحوال فانها عندنا غير معلومة بانفرادها
وانما الذات عليها تعلم **والذي يدل** على ان الاحوال لا تعلم لانها لو
علمت لتميزت عن غيرها باحوال والكلام في تلك الاحوال كالكلام فيها فيتسلسل الى ما لا نهاية
من الاحوال وذلك محال **على** انهم ان عنوا بالمعاني ما نريده بالاحوال فمرحبا بالوفاق
فان قالوا ان هذه المعاني صفات والصفة لا توصف اذ لو جاز ان توصف الصفة ادى الى ما لا نهاية
من الصفات وصفات الصفات **قلنا** ليس كذلك اذا جوزنا ان توصف الصفة ان يوجد ما لا نهاية
من الصفات وصفات الصفات اذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب وصار الحال فيه كالحال
في الجواز اذا قلنا انه يجوز الاخبار عنه فكما لا يلزمنا ما ذكرتموه فيه كذلك هاهنا وهذا لان الجواز
مخالف للوجوب فلا يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر **فان قيل** ابطلوا هذه الاقسام ليسلم لكم ما قلتم
قلنا اما الذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بما نعلم معدوم هو انه لو جاز ان يكون كذلك
لجاز مثله في الواحد منا والمعلوم خلافه وهذه طريقة مستقيمة يمكن تمشيتها ولا يمكن الاعتراض
عليها بان يقال اليس الله تعالى مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل ولا يجوز ذلك في الواحد
منا فهلا جاز مثله في مسالتنا لان الفرق بينهما ظاهر وقد بين ذلك في غير هذا الموضع
والطريقة المرضية المعروفة في هذا هو ان يقول ان في العدم جهلا كما ان فيه علما فلو جاز
ان يكون الله تعالى عالما بعلم معدوم لجاز ان يكون جاهلا بجهل معدوم وذلك يؤدي الى ان يكون
عالما بالشيء جاهلا به دفعة واحدة وذلك محال **ويمكن** ان يسلك هذه الطريقة في كونه
مريدا وكارها فنقول ان في العدم كراهة كما ان فيه ارادة فلو جاز ان يكون تعالى مريدا
بارادة معدومة لجاز ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يقتضي ان يكون مريدا للشيء كارها له
دفعة واحدة وذلك محال وهذه الطريقة لا يمكن سلوكها في القدرة والحياة فلا نقول ان في
العدم عجزا كما ان فيه قدرة ولا ان في العدم موتا كما ان فيه حياة لان الموت والعجز ليسا
بمعنيين **فتقول ان** سلك طريقة احرى غير هذه الطريقة
القدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال
وكذلك الحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك بها ضربا من الاستعمال وذلك
يترتب على وجودها في محل فهذا هو الكلام في انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان معدومة

واما الكلام في انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعانٍ محدثة فهو ان المحدث
لا بد له من محدث ولا يخلو اما ان يكون محدث هذه المعاني نفس القديم تعالى او غيره من القادرين
بالقدرة لا يجوز ان يكون محدثها غيره من القادرين بالقدرة لان القادر بالقدرة لا يصح منه ايجاد
هذه المعاني. **واما** العلم وان صح منه ايجاده فانما يصح منه ايجاده لنفسه لا لغيره لان القادر
بالقدرة لا يفعل الفعل في الغير الا بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد العلم اذ لو صح ذلك
لوجب في الواحد منا اذا اعتمد على صدر غيره ان يوجد فيه العلم ومعلوم خلافه. **ولا** يجوز
ان يحدثها نفس القديم تعالى لانه يجب ان يكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني فلو ترتب
حصول هذه الصفات على وجود هذه المعاني ادى الى ان يقف كل واحد منهما على الآخر فلا يحصلان
ولا واحد منهما وذلك محال. **وتفصيل هذه الجملة** هو ان القديم تعالى
لو كان قادرا بقدرة محدثة والمحدث لا بد له من محدث لكان محدثها اما ان يكون نفس القديم
تعالى او غيره من القادرين بالقدرة لا يجوز ان يكون غيره من القادرين بالقدرة لان القادر بالقدرة
لا يصح منه ايجاد القدرة. **على** ان وجود القادرين يترتب على قدرة القديم تعالى فلو ترتب قدرة
القديم تعالى على قدرتنا لوقف كل واحد منهما على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منهما. **ولو** كان
محدثها نفس القديم تعالى لوجب ان يكون قادرا قبل وجود هذه القدرة حتى يصح منه ايجادها ولن يصح قدرته
الا بعد هذه القدرة فيترتب كل واحدة منهما على الاخرى. وكذلك الكلام في كونه تعالى حيا لانه لو
كان حيا بحياة محدثة والمحدث لا بد له من محدث لكان ذلك المحدث اما ان يكون نفس القديم تعالى او
غيره من القادرين بالقدرة لا يجوز ان يكون غيره من القادرين بالقدرة لان القادر بالقدرة لا يصح منه
ايجاد الحياة اذ لو صح ذلك منه لصح ان يتخذ لنفسه ما يشاء من الحفدة والاولاد والمعلوم خلافه. **على**
ان كوننا احياء يترتب على كونه تعالى حيا فوجب الا يحصلا ولا واحد منهما فاذا كان محدثها القديم تعالى
وجب ان يترتب كونه حيا على كونه قادرا مع ان من حق كونه قادرا ان يترتب عليه. وهكذا
الكلام في كونه موجودا وكونه عالما فيترتب من هذا لانه تعالى لو كان عالما بعلم محدث والمحدث
لا بد له من محدث لكان لا يخلو اما ان يكون نفس القديم تعالى او غيره من القادرين بالقدرة لما قدمنا
في نظائره. ولا يجوز ان يكون نفس القديم تعالى لانه لا بد من ان يكون عالما قبل وجود هذا العلم
حتى يصح منه ايجاده وهذا يقتضي ان يقف كونه عالما على وجود العلم من قبله والعلم من قبله على كونه
عالما فلا يحصلان ولا واحد منهما. **فان قيل** ومن اين انه تعالى لا بد من ان يكون عالما قبل وجود
العلم حتى يصح منه ايجاده. **قلنا** لان العلم يجري مجرى الفعل المحكم لانه اعتقاد واقع على
وجه مخصوص فلا يتاتى ايقاعه على ذلك الوجه الا ممن هو عالم. وهذه الدلالة مبنية على
اصول ثلاثة احدها ان العلم من قبيل الاعتقاد والثاني انه اعتقاد واقع على وجه والثالث انه لا
يقع على ذلك الوجه الا ممن هو عالم به. **اما** الاول فقد خالفنا فيه شيخنا ابو الهذيل وقال

ان العلم جنس براسه غير الاعتقاد والدليل على صحة ما ذهبنا اليه هو ان العلم لو لم يكن
من قبيل الاعتقاد لصح انفصال احدهما عن الاخر اذ لا علة بينهما من وجه معقول فكان يصح
ان يكون احدنا عالما بالشيء ولا يكون معتقدا له ساكن النفس اليه او يكون معتقدا ساكن النفس
اليه ولا يكون عالما به والمعلوم خلافه وبعد فانه لا يخلو اما ان يكون من قبيل الاعتقاد
على ما نقوله او مخالفا له او ضدا له لا يجوز ان يكون مخالفا له وضدا له لانه كان يجب اذا طرا عليه
الجهل الا ينفيهما لان الشيء الواحد لا يجوز ان ينفي شيئين مختلفين غير ضدين الا ترى ان السواد
اذا طرا على المحل وفيه بياض وحلاوة فانه انما ينفي البياض دون الحلاوة ولا يجوز ان يكون ضدا
لان الضدين لا يجوز اجتماعهما معا فلم يبق الا ان يكون من قبيل الاعتقاد على ما نقوله وشبهة
في هذا الباب شبهتان احداهما هو ان العلم لو كان من قبيل الاعتقاد
لوجب في كل اعتقاد ان يكون علما ومعلوم ان اعتقاد المقلد والمبخت ليس بعلم والاصل
في الجواب انا لم نجعل مجرد الاعتقاد علما حتى يلزم ما ذكرته وانما جعلنا العلم اعتقادا واقعا
على وجه مخصوص وليس كذلك اعتقاد المقلد والمبخت فانه غير واقع على ذلك الوجه فلا يجب
ما اوردته والشبهة الثانية هو ان العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب
في كل عالم ان يسمى معتقدا او معلوم انه تعالى عالم ولا يسمى بذلك فليس الا ان العلم جنس براسه
غير الاعتقاد على ما نقوله والاصل في الجواب عن ذلك ان هذا الذي ذكرته انما وجب في الواحد
منا لانه عالم بعلم هو اعتقاد مخصوص فسمي معتقدا وليس كذلك القديم تعالى لانه عالم لذاته
فلا يجب ان يسمى معتقدا والاولى ان نذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ ابو عبد الله
البصري وهو انه تعالى حاصل على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقدا الا انه لم يجر اجراء هذا
اللفظ على القديم تعالى لانه يوهم ان هناك قلبا وضميرا او عقدا وبعد فان الاعتقاد مجاز في ما
استعملنا ومشبه بعقد الخيط والحبال لا يجوز اجراؤها على الله تعالى الا بعد توقيف
واذن سمعي ولهذا لا يوصف القديم تعالى بذلك واما الكلام في ان العلم
انما هو اعتقاد واقع على وجه وانه لو وقع على ذلك الوجه يصير علما فهو انه لو لم يكن كذلك
لكان لا يخلو اما ان يكون علما لجنسه وعينه او لصفة جنسه او لوجوده او لعدمه او لوجود
معنى او لعدم معنى او لحدوثه او بالفاعل او لوقوعه على وجه على ما نقوله لا يجوز ان يكون علما لجنسه
وعينه على ما قاله الشيخ ابو القاسم لانه لو كان كذلك لوجب في اعتقاد المقلد والمبخت ان يكون
علما لتماثلهما واشتراكهما في الجنس والمعلوم خلافه فان قيل ولم قلتم انهما مثلان قلنا
لان موجب احدهما مثل موجب الاخر والاشتراك في الموجب يقتضي التماثل فان قيل فلا جرم نقول
ان اعتقاد المقلد والمبخت علم قلنا ذلك غير ممكن لان العلم يقتضي سكون النفس واعتقاد
المقلد والمبخت مما لا يقتضي ذلك فكيف يجعل ذلك علما وبهذه الطريقة يبطل قول من قال
انه علم لصفة جنسه او لوجوده او لحدوثه وبعد فلو كان علما لحدوثه لكان يجب اذا وجد ما
ينافي العلم ان ينقلب جهلا والمعلوم خلافه ولا يجوز ان يكون علما لعدمه لان العدم يحيل هذا الحكم
وما احال الحكم لا يجوز ان يؤثر فيه ويوجبه ولا يجوز ان يكون علما لوجود معنى او لعدم معنى لان
اي معنى وجد او عدم فلا اختصاص له في ذلك يبين ما ذكرناه انه اذا نظر الناظر في الدليل على الوجه
الذي يدل فانه يحصل له ذلك العلم لا محالة سواء وجد ذلك المعنى او عدم فكيف يجوز ان يجعل
مؤثرا فيه ولا يجوز ان يكون علما بالفاعل والا كان يصح منه ان يجعل اعتقاد المقلد والمبخت
علما وقد عرف خلافه وبعد فكان يجب صحة ان ينظر الناظر في الدليل على الوجه الذي

بلغ

ما نقوله

يدل به لا يحصل له العلم بان لا اختاره والمعلوم خلافه فلم يبق الا ان يكون علما لوقوعه على وجه على
بيان الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علما فكثيرة احدها ان يقع
من الناظر في الدليل على الوجه الذي يدل فان الاعتقاد يصير علما لوقوعه على هذا الوجه
الثاني ان يقع ممن يتذكر النظر والاستدلال وذلك كالاعتقاد الواقع ممن ملبسه من ربه
الثالث هو ان يقع من العالم بما يعتقد وذلك كالاعتقادات الواقعة من جهة
الله تعالى ابتداء وقوعها من جهة العالم بمعتقدها وجه في كونها علما ولا خلاف في هذه الوجوه
بين الشيخين وقد زاد شيخنا ابو عبد الله وجها هو ما يحصل عند الخاطر المفصل
بالجملة وذلك كان يعلم احدنا مثلا قبح الظلم على الجملة ثم يعلم في شيء بعينه انه ظلم فالجملة تلك الجملة
المقررة في عقله ان كل ظلم قبيح تذكر العلم فان الاعتقاد الواقع عنده يكون علما لوقوعه
على هذا الوجه وقد خرج عما ذهب اليه ثم وجه سادس وقيل لو اعتقد احدنا تقليدا
ان زيدا في الدار ثم بقي ذلك الاعتقاد الى ان شاهده فيها فان ذلك الاعتقاد ينقلب علما
لمقارنته هذا العلم الضروري الا ان هذا على ما نستقيم على قوله اذا جوزنا البقاء على الاعتقاد وذلك
عندنا لا يجوز لان هذا يقتضي ان ينقلب الحسن قبيحا او القبيح حسنا وذلك لا يجوز فهذا هو الكلام
في الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيصير علما واما الكلام في ان الاعتقاد لا يقع على
هذه الوجوه ولا يتولد الا ممن هو عالم فهو انه لو لم يكن عالما بالدليل على الوجه الذي يدل
لم يولد نظره العلم ولا امكنه اكتساب العلم هذا في الوجه الاول واما الوجه الثاني فكذلك
لانه لو لم يكتسب العلم بالنظر والاستدلال لم يمكنه تذكر النظر والاستدلال على وجه يدعوه الى فعل العلم
وكذلك الوجه الثالث فانه لو لم يكن عالما بالمعتقد لم يكن الاعتقاد الواقع منه علما واما ما زاده
الشيخ ابو عبد الله البصري فظاهر ايضا لانه لو لم يكن عالما بقبح الظلم على الجملة لا يمكنه الخاطر
المفصل بالجملة وهكذا الكلام في الوجه الثاني فانه لو لم يكن عالما لم يمكنه تذكر العلم
فحصل من هذه الجملة ان العلم اعتقاد واقع على وجه مخصوص وان وقوعه على هذا الوجه
مما لا يمكن الا ممن هو عالم اذا ثبت هذا فاذا كان القديم تعالى عالما بعلم محدث والمحدث لا بد له
من محدث ومحدثه لا بد من ان يكون هو الله تعالى لزم ان لا يقع وجود هذا العلم الا اذا كان عالما
ولا يكون عالما الا اذا كان هذا العلم فيترتب كل واحد منهما على الاخر وذلك محال فان قيل
اليس انه تعالى مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل مع قوله ثم لا يجب ان يكون مريدا قبل تلك الارادة
فهلا جاز ان يكون عالما بعلم محدث ولا يجب ان يكون عالما قبل وجود ذلك العلم قلنا فرق بين
الموضعين لان الارادة جنس يفعل فلا يحتاج الى قصد وارادة وليس كذلك العلم لانه اعتقاد
واقع على وجه مخصوص لا يتاتى على ذلك الوجه من جميع القادرين فافترق احدهما الاخر

وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها

هو انهم قالوا لم يكن القديم تعالى عالما بوجود العالم فيما لم يزل ثم حصل عالما بذلك بعد ان لم يكن
عالما به وهذا يوجب ان يكون عالما بعلم محدث وربما يغيرون العبارة فيقولون انه تعالى لم
يكن عالما فيما لم يزل بانه فاعل وحصل عالما بانه بعد ان لم يكن فيجب ان يكون عالما بعلم محدث
عالما بقوله والاصل في الجواب عن ذلك ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده متى وجد بدليل انا
لو قدرنا بقاء هذا العلم لكان لا يخلو اما ان يكون متعلقا او لا يكون متعلقا لا يجوز الا يكون
متعلقا لان ذلك يقتضي انقلاب جنسه واذا تعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلقا بوجوده او بانه
سيوجد لا يجوز ان يكون متعلقا بانه سيوجد لانه موجود والعلم لا يتعلق بالشيء الا على ما هو به

فلم يبقوا الا ان يكون منفعلا بوجوده على ما نقوله فهذه شبهة عقلية والجواب عنها. واما
شبهتهم من جهة السمع فقد تعلقوا بقوله تعالى حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين
ونبلوا اخباركم وحتى اذا دخلت على الفعل المضارع افاد الاستقبال وهذا يدل على انه تعالى
حصل عالما بعد ان لم يكن عالما وفي ذلك ما نريده. وتعلقوا ايضا بقوله تعالى الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا قالوا فعلق التخفيف بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم فيجب
ان يكون عالما بعلم محدث. وتعلقوا ايضا بقوله تعالى فننظر كيف تعملون قالوا فهذا يدل
على انه سيحصل عالما بعد ان لم يكن عالما. ولنا في الجواب عن ذلك
طريقان احدهما ان نقول ان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن
لان صحة السمع مبني على هذه المسألة وكل مسألة تنبني صحة السمع عليها فالاستدلال به عليها
يجري مجرى الاستدلال بالشيء على نفسه وذلك لا يجوز. وانما قلنا ان صحة السمع موقوفة على
هذه المسألة لانا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع وما لم نعلم انه تعالى عالم بقبح
القبائح واستغنائه عنها لا نعلم عدله وما لم نعلم كونه تعالى عالما لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح
واستغنائه عنها اجمع فقد ثبت صحة السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها.
والطريقة الثانية هي ان نقول ان العلم قد يرد بمعنى العالم وبمعنى المعلوم قال تعالى
هذا بعلمي اي وانا عالم به وكذلك قوله تعالى هذا علم الجسمية وعلم السامعين اي معلومهما
اذا ثبت هذا فقوله تعالى حتى نعلم المجاهدين منكم المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم ووقعه
وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا اي وقع الضعف المعلوم من حالكم ووقعه وقوله
فننظر كيف تعملون اي يقع العمل المعلوم ووقعه من قبلكم فهذه جملة الكلام في انه لا يجوز
ان يستحق هذه الصفات لمعان محدثة. رحمه الله عاد الى الكلام
في انه لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة. والاصل في ذلك
انه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة وقد ثبت ان القديم انما خالف مخالفة بكونه
قديما وان الصفة التي يقع بها المخالفة عند الافتراق بها يقع المماثلة عند الاتفاق لوجب
ان تكون هذه المعاني مثلا لله عز وجل حتى اذا كان القديم تعالى عالما لذاته قادرا لذاته وجب
في هذه المعاني مثله ولوجب ان يكون الله تعالى مثلا لهذه المعاني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات بل كان
يجب ان يكون كل واحدة منها مثلا لصاحبتها فكان يكون العلم بصفة الحيوة والقدرة وغيرها
حتى يقع الاستغناء بواحدة منها عن سائرها. وهذه الدلالة مبنية على اصول احدها
انه تعالى انما خالف مخالفة بكونه قديما والثاني ان الصفة التي بها يقع المخالفة عند الافتراق بها
يقع المماثلة عند الاتفاق والثالث ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك
في سائر صفات الذات. اما الكلام في انه تعالى انما خالف مخالفة بكونه قديما فهو ان
المخالفة ليس يخلو اما ان لا يثبت غيره مثله فيما يرجع الى ذاته وهذا ثابت في الله تعالى فلا يخلو اما
ان يكون لجوهره لكونه ذاتا او لصفة من الصفات لا يجوز ان يكون المخالفة واقعة بكونه ذاتا فقط لان غيره
من الذوات يشاركه في ذلك واذا كانت لصفة من صفاته فلا يخلو اما ان يكون لصفات الافعال
او المعاني نحو كونه محسنا ومتفضلا ورازقا ومريدا وكارها او لصفة مستحقة للذات لا
يجوز ان يكون المخالفة لصفات الافعال لان المخالفة كانت ثابتة فيما لم يزل ولا هذه الصفات

بصفات طوال المعاني

فلم يبق الا ان يقع بصفة من صفات الذات وصفات الذات كونه قادرا عالما حيا موجودا
ثم لا يخلو اما ان يقع المخالفة بمجرد هذه الصفات او بوجوبها لا يجوز ان يقع بمجردها لانا قد بينا
مشاركة القديم في مجرد هذه الصفات فليس الا ان يقع بوجوبها ثم لا يخلو اما ان يقع بوجوب
مجموع هذه الصفات او بوجوب كل واحدة منها ولا يمكن ان يقال انها تقع بوجوب مجموع
هذه الصفات لان المخالفة انما تقع بالوجوب وذلك ثابت في كل واحدة منها فلم يبق الا ان تقع
بوجوب كل واحدة من هذه الصفات ومن جملتها كونه موجودا فيجب ان تقع المخالفة بوجوبه
وفي ذلك ما نريده لانا لم نرجع بالقدم ليس الا الى وجوب الوجود واما الكلام في ان
هذه الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند
الاتفاق فالذي يدل عليه السواد ان ذات السواد لما خالف مخالفه بكونه سوادا عند الافتراق
ماثل مماثله بتلك الصفة عند الاتفاق بين ذلك انه لما خالف السواد البياض بكونه سوادا
ماثل السواد بهذه الصفة فصح ما قلناه واما الكلام في ان الاشتراك في صفة
من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات فقد ذكرناه في باب حدوث
الاعراض فلا وجه لاعادته اذا ثبت هذا فالقديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعان
قديمة لوجب فيها ان تكون مثلا لله تعالى وهذا يوجب اذا كان الله تعالى عالما قادرا ان تكون هذه المعاني
عالمة قادرة وذلك محال وان يكون بعض هذه المعاني بصفة البعض وان يقع الاستغناء
باحدهما عن الثاني وذلك محال وما ادى اليه وجب ان يكون محالا فان قيل كيف يقع
هذا الالزام ولم يثبت لكم بعد انه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته يوضح ذلك ان الاشتراك
في صفة من صفات الذات وان اوجب الاشتراك في سائر صفات الذات لم يوجب الاشتراك
في صفات المعاني الا ترى انما شارك الجوهر في كونه جوهرا انما يجب ان يشاركه في صفاته
الذاتية نحو كونه متحيزا ولا يجب ان يشاركه في صفات المعاني نحو كونه متحركا وساكنا
كذلك في مسالتنا والاصل في الجواب عن ذلك ان لنا في هذا الباب مذهبين
احدهما ان نقول ان الاشتراك في صفة من صفات الذات وان لم يوجب الاشتراك في صفات
المعاني الا انه يوجب الاشتراك في صحة صفات المعاني فما من جوهر مثلا الا وكما يجب ان
يكون متحيزا يصح ان يكون متحركا وساكنا فهلا جوزتم ان يكون العلم مما يصح ان يعلم ويقدر ويحيى
والطريقة الثانية هو انا لم نقتصر على هذا الشيء بل الزمناكم السؤال الثاني فقلنا لو كان
كما ذكرتموه لوجب ان يكون القديم تعالى مثلا لهذه المعاني وهذا يوجب ان يكون الله تعالى
بصفة العلم والقدرة والحياة تعالى عن ذلك فيستغني عن هذه المعاني فماذا يقولون عنه
فان قيل اليس من مذهبكم انه تعالى لا يستحق كونه قديما لذاته فكيف اوجبتم بالاشتراك
فيه التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات قلنا لنا في هذه المسالة مذهبان احدهما
انه يستحق هذه الصفة لذاته وهو مذهب ابي علي والثاني ان هذه الصفة لله تعالى من مقتضى صفة
ذاته وهو مذهب ابي هاشم تعالى هذا المذهب الاول لا كلام فيه وعلى المذهب الثاني فالصفة
المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات في انها تقع الخلاف والوفاق وان بالاشتراك
فيها يجب الاشتراك في سائر صفات الذات واحد ما يدل على انه
تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم هو ان هذه الصفة واجبة لله تعالى والصفة متى وجب استغنت
بوجوبها عن العلة وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان هذه الصفة واجبة لله تعالى
والثاني ان الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة اما الذي يدل

المخالفة

على ان هذه الصفة واجبة لله تعالى فصوابها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة وهذا يوجب ان يكون
القديم تعالى عالما بعلم محدث وقد ابطلنا ذلك من قبل **واما الذي يدل على ان**
الصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن العلة صفة العلة فانها لما كانت واجبة استغنت
بوجوبها عن العلة فكل ما شاركها في الوجوب يجب ان يشاركها في الاستغناء عن العلة **فان قيل**
انما استغنت عن العلة لا لوجوبها بل لاستحالة قيام العلة بها **قلنا** فكان يجب ان لا تستغني
المعنى بوجوبه عن علة لانه لا يستحيل قيام العلة بالمعنى وقد علم خلافه **وبعد** فان هذا التعليل
لا ينافي ما قلناه فيعلل الحكم بهما وفائدة التعليل بهما انهما يثبت الحكم **فان قيل**
هذا انما يبطل بالصفة الصادرة عن العلة تجوز كونه متحركا فانها تجب ولا تستغني عن العلة **قلنا**
هذا لا يلزم مناقض وجهين احدهما ان الجسم حصل متحركا مع الجواز لا مع الوجوب بخلاف مسالتنا
والثاني ان الصفة الصادرة عن العلة لما وجبت لا لاجرم استغنت بوجوبها عن علة اخرى فقولوا
مثل ذلك في مسالتنا **وقد يورد هذه الطريقة** على وجه اخر فيقال لو كان الله
تعالى عالما بعلم لكان اليه طريق ولا طريق الى ذلك **فان قالوا** ومن اين انه لا طريق اليه **قلنا** لان
الطريق الى اثبات العلم وغيره من العلل تجدد الصفة مع الجواز وهذه الصفة واجبة لله تعالى
فان قيل الستم قد عبتم على ابي القسم البلخي اعتماده على هذه الطريقة في نفي الباقي فكيف اعتمدتموها
هاهنا **قلنا** لان الباقي يجوز ان يثبت ولا يجب ما هو طريق اليه اذ الطريق اليه انما هو فعله
وفعله موقوف على اختياره وقصده بخلاف العلم لانه موجب عليه لما هو طريق اليه فلا يجوز اثباته
الا ولو كان اليه طريق فافترقا **ثم انه رحمه الله تعالى فصل هذه**
الجملة التي اجملها **وجملة** وتكلم على كل واحد منها بكلام يخصه **القول في**
ذلك هو انه تعالى لو كان حيا بحياة والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك
ضربا من الاستعمال لوجب ان يكون القديم تعالى جسما وذلك محال وكذا الكلام في القدرة لان
القدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال فيجب
ان يكون القديم تعالى جسما ومحلا للاعراض وذلك لا يجوز **واما** العلم فقد سلك فيه طريقان
احدهما هو انه تعالى لو كان عالما بعلم لكان يجب في علمه ان يكون مثلا لعلمنا وفي علمنا ان
يكون مثلا لعلمه تعالى وهذا يوجب ان يكونا قديمين او محدثين لان المثلين لا يجوز افتراقهما
في قدم ولا حدوث وذلك محال وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى لو كان
عالما بعلم لوجب في علمه ان يكون مثلا لعلمنا وفي علمنا ان يكون مثلا لعلمه تعالى والثاني
ان المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث **اما الاول** فالذي يدل عليه هو
انه تعالى اذا كان عالما بعلم لابد في ذلك العلم من ان يكون متعلقا بما تعلق به علمنا وهذا
يقتضي تماثلهما لان العلمين اذا تعلقا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن كانا مثلين بدليل
انه لو طرا علمهما ضد لنفاهما جميعا والشيء الواحد لا يجوز ان ينفي شيئين مختلفين غير ضدين
فان قالوا هذا انما كان يجب اذا حصلا لعالم واحد فاما اذا تغايرا لعالمين فلا **قلنا**
تغايرهما لعالمين بها لا يوجب افتراقهما الا في كيفية الوجود والافتراق في ذلك والاتفاق فيه
مما لا حظ له في اقتضاء الخلاف والوفاق ولهذا صح وجود المختلفين في محل واحد ووجود
المثلين في محلين متغايرين لانه لا تاثير لهما ولا ما يجري مجرى التاثير **واما الذي يدل**
على ان المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث هو ما قد ثبت ان القدم مما يقع الخلاف

فهو التوفيق والصفة التي بها يقع الخلاف والوفاق لا يجوز اتفاق المختلفين وافتراق المثلين
فهذا يصحح ما قلناه وبان انه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب في علمه ان يكون مثلا لعلمنا وهذا
يقتضي ان يكونا قديمين او محدثين وذلك محال والطريقة الثالثة هو انه تعالى لو كان عالما
بعلم لكان لا يخلو اما ان يكون عالما بعلم واحد او بعلوم محصورة او بعلوم لا نهاية لها لا يجوز
ان يكون عالما بعلوم لا نهاية لها لان وجود ما لا نهاية له محال ولا يجوز ان يكون عالما بعلوم
محصورة لان انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ولا ان يكون عالما بعلم واحد لان
العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق باكثر من متعلق واحد على طريق التفصيل فيجب الا يكون
عالما بعلم اصلا فان قيل ومن اين ان العلم الواحد لا يجوز ان يتعلق بازيد من متعلق
واحد على طريق التفصيل قلنا لانه لو جاز ان يتعدى التعلق من واحد الى ما زاد
عليه ولا حاصر لجاز ان يتعلق بما لا نهاية له وما ليس [?] علما بما ليس به كما يتعلق به علما بما هو به كالاعتقاد
وذلك محال وبعد فان من معلومين لا ويصح ان يعلم احدهما ولا يعلم الاخر وهذا
يدل على ان العلم الواحد لا يتعلق بازيد من متعلق واحد على طريق التفصيل فان قال
كيف يصح قولكم هذا ومعلوم ان من عرف الفرع عرف الاصل لا محالة وكذلك من
ادرك المدركات فانه يجب ان يعلمها كلها حتى لا يجوز ان يعلم البعض دون البعض وهذا
ينقض ما ذكرتموه قيل له اما الاول فلا يصح لانه يجوز ان يعلم الاصل وان لم
يخطر بباله الفرع واما المدركات فانه يصح ان يعلم بعضها ولا يعلم البعض بان يكون هناك
لبس فلا يقدح ذلك فيما قلناه وقد تعلق المخالف في هذا الباب
بشبه ويسميها على ضربين احدهما ما يستدلون به ابتداء على انه تعالى
عالم بعلم والثاني ما يوردونه ابطالا لكلامنا في انه تعالى عالم لذاته حتى
يسلم لهم انه تعالى عالم بعلم فمن الضرب الاول قولهم قد ثبت انه تعالى عالم فيجب ان يكون عالما
بعلم لان العالم من له العلم يبين ذلك انا لم نر في الشاهد عالما الا بعلم فكذلك
في الغائب وصار الحال في ذلك كالحال في الحركة فكما انا لم نر في الشاهد متحركا الا بحركة
وجب مثله في الغائب كذلك في مسئلتنا وربما قالوا لما لم يجز ان يكون في الشاهد اسود
الا بسواد وجب مثله في جميع المواضع وكذلك فلما لم يكن الجسم مماسا الا بالطول
والعرض والعمق وجب مثله في سائر المواضع وكذلك الفاعل في الشاهد لما
لم يكن فاعلا الا بفعل وجب مثله في الغائب كذلك يجب في كونه تعالى عالما وهذا
يقتضي صحة ما قلناه وربما يوردون ذلك على وجه اخر فيقولون ان العلم علة في كون
الذات عالما والعلة يجب فيها الطرد والعكس وهذا يوجب في كل عالم ان يكون عالما
بعلم وفي ذلك ما نريده وصار الحال فيه كالحال في الحركة فانها لما كانت علة في كون الجسم
متحركا وجب الطرد والعكس حتى وجب في كل متحرك ان يكون متحركا بحركة وايضا فان
السواد لما كان علة في كون الاسود اسود وجب فيه الطرد والعكس حتى وجب في كل
اسود ان يكون اسود بسواد كذلك في مسئلتنا وهكذا قالوا في الجسم والفاعل على ما تقدم
والاصل في الجواب عن ذلك ان يقال لهم ما الدليل على ان احدنا في الشاهد
عالم بعلم حتى يقيسوا عليه الغائب فان قالوا لا خلاف بيننا وبينكم في ذلك فالوجه المنا

وفي علمنا ان يكون مثلا لعلمه صح

د

فان قال

هـ

قلنا ليس في هذه المنازعة غرض صحيح قد دلوا عليه **فإن قالوا** الدليل على ذلك هو أن
أحدنا حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من أمر
يخصصه له ولمكانه حصل عالمًا وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه
وليس ذلك إلا وجود معنى هو العلم **قلنا** هذه الطريقة مرضية إلا أن هذا غير ثابت
في حق القديم تعالى لأنه تعالى يحصل عالمًا مع الوجوب لا مع الجواز فلا يمكن قياس الغائب على
الشاهد والحال هذه **فإن قالوا** الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقته من له العلم
قلنا هذه شبهة مستقلة بنفسها في إثبات العلم لله تعالى فلولا فساد الشبهة الأولى لما
وقعت الحاجة إلى الاشتغال بها **فإن قالوا** إن العالم مشتق من العلم وهذا يدل على
أن أحدنا عالم بعلم **قلنا** هذه شبهة مفردة يمكن أن يذكر في إثبات العلم لله تعالى والاشتغال
عن شبهة ذكرتموها إليها يؤذن بفساد تلك الشبهة **ثم إنا نعود** إلى الكلام
على ما أورده من الشبهة فنقول قولكم إنا لم نر في الشاهد عالمًا إلا بعلم فكذلك في الغائب
اعتماد على مجرد الوجود وذلك مما لا يصح في مثل هذه المواضع **وبيّن** ذلك أنكم لم تجدوا في
الشاهد عالمًا إلا بعلم وكذلك لم تجدوه إلا جسمًا ذا قلب فاحكموا بمثله في الغائب **وأما** قياسهم
ذلك على المتحرك فلا يصح لأن الفرق بينهما هو أنه ما متحرك شاهدناه أو غائبًا إلا وقد
حصل متحركًا مع الجواز فلم يكن بد من إثبات حركة وليس كذلك في مسألتنا لأنه لا يمكن
أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالمًا مع الجواز حتى يجب إثبات العلم فالفرق بينهما
ظاهر **وأما** ما ذكروه في الأسود فبعيد لأن الحال في ذلك إنما لا يختلف من حيث أن
المرجع بالأسود إلى محل حله السواد وكان السواد كالحقيقة في ذلك والحال لا يختلف
بخلاف مسألتنا فإن العلم ليس بحقيقة في كونه عالمًا **وأما** ما ذكروه في الفاعل فلا يصح أيضًا
لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلًا حال حتى يقال إنه إنما يستحق تلك الحال لأمر دون أمر وليس
ذلك كذلك في العالم فإن له بكونه عالمًا حالًا **على** أن وقوع الفعل من جهة القادر كالحقيقة
في كونه فاعلًا فلذلك لم يختلف وكذا الكلام في الجسم **وأما** ما قالوا من أن العلم علة
في كون الذات عالمًا والعلة يجب فيها الطرد والعكس وهذا يوجب في كل عالم أن
يكون عالمًا بعلم وقاس ذلك على الحركة فإنها لما كانت علة في كون الجسم متحركًا يطرد
وينعكس حتى ما من متحرك إلا وقد وجب أن يكون متحركًا بحركة **والأصل في**
الجواب عن ذلك هو أن نقول مسلم أن العلم علة في كون الذات عالمًا
ولكن من أين أن العلة يجب فيها الطرد والعكس **فإن قالوا** الدليل على
ذلك الحركة فإنها لما كانت علة في كون الجسم متحركًا وجب فيها الطرد والعكس
حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركًا بحركة **قلنا** هذا الذي ذكرتموه لا يصح لأن
ذلك إنما وجب في كون الجسم متحركًا لا لأن العلة يجب فيها الطرد والعكس بل لأنه
ما من جسم إلا وقد حصل متحركًا مع جواز أن لا يحصل متحركًا والحال واحدة والشرط
واحد فلا بد من إثبات حركة وليس كذلك في مسألتنا لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا
وقد حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل لأن هذه الصفة واجبة لله تعالى ففارق أحدهما الآخر
فإن قالوا الذي يدل على ما ذكرناه السواد فإنه لما كان علة في كون الأسود أسود اطرد
وانعكس **قلنا** هذا لا يصح لأن ذلك إنما وجب لا لأن المشار إليه علة والعلة تطرد
وتنعكس بل لأن المرجع بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شاهدًا وغائبًا

ردوه

سئل ذلك ان الاسود ليس له بكونه اسود حال حتى يعلل بوجود السواد فيه فيفسد ما او

ومن هذا الضرب قولهم ان العالم لا بد له من جهته ولا يخلو اما ان يكون
جهته من يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام والاتساق على ما ذكرتموه وذلك لا يصح
لان احدا مع كونه عالما يفعل الفعل لا يصح منه ايقاعه على وجه الاحكام والاتساق ولم
يبق الا ان يكون جهته من له العلم على ما نقوله **والاصل في الجواب**
عن ذلك هو ان يقال لهم هذا توصل بالعبارات الى المعاني وذلك مما لا يجوز لما سبقه
من بعد **وبعد** فما انكرتم ان جهته العالم من يصح منه ايقاع الفعل محكما متسقا
اذا كان قادرا عليه ولا يلزم على هذا انه لا يفعل الفعل لانه ليس بقادر عليه حتى لو قدر عليه لامكنه ايقاعه
على وجه الاحكام والاتساق **وبعد** فلو كان في العالم جهته لوجب من علم احدهما ان يعلم الاخر كما
في الحد والمحدود ومعلوم ان في الناس من يعلم العالم عالما وان لم يعلم العلم كالاصم وسائر
الاعراض وغيرهم فانهم علموا العالم عالما وان لم يخطر ببالهم العلم **وبعد** فانهم اذا فسروا العالم بمن له
العلم والعلم بما يوجب كون الذات عالما فقد احالوا احد المجهولين على الاخر **ومن هذا الضرب**
قولهم قد ثبت ان الله تعالى عالم والعالم مشتق من العلم فيجب ان يكون عالما بعلم
وصار هذا كالضارب فانه لما كان مشتقا من الضرب وجب في كل ضارب ان يكون ذا ضرب
كذلك في مسالتنا **قلنا** هذا توصل بالعبارات الى المعاني وذلك عكس الواجب سيما ذلك
ان الشي يعلم اولا ثم يعبر عنه بعبارة وانتم قد عكستم هذه القضية **وبعد** فلو لم يخلق الله تعالى
العرب او خلقهم خرسا السن يلزمكم ان تعلموه عالما بعلم فباي شي كنتم تستدلون على ذلك والحالة
ما قلناه **وبعد** فلو كان العالم مشتقا من العلم لوجب ان يسبق العلم بالمشتق منه على العلم
بالمشتق كما في الضارب فانه لما كان مشتقا من الضرب سبق العلم بالمشتق منه على العلم
بالمشتق حتى ما لم يعلم وقوع الضرب من قبله لم يعلمه ضاربا فكان يجب مثل ذلك في مسالتنا
والمعلوم انهم لا يعرفون العلم معنى يوجب كون الذات عالما وانما يستعملون هذه اللفظة في العالم
مرة وفي المعلوم اخرى يقولون جرى هذا بعلمي اي وانا عالم به وربما يقولون هذا علم ابي حنيفة
وعلم الشافعي اي معلومهما فكيف يقال ان قولنا عالم مشتق من العلم **وبعد** فان هذه
الطريقة توجب عليهم ان يثبتوا لله علوما كثيرة لان قولنا عالم اذا افاد العلم من طريق الاشتقاق
فقولنا اعلم لا بد ان يفيد زيادة العلوم والقوم لا يقولون بذلك لان عندهم ان الله تعالى عالم بعلم
واحد **ومما يتعلقون به** في ان الله تعالى عالم بعلم هو ان قالوا ان احدنا اذا علم
القديم تعالى عالما فان علمه لا يخلو اما يتعلق بذاته او بمعنى سوى ذاته لا يجوز ان يتعلق بذاته فقط
لان احدنا يعلم ذاته تعالى وان لم يعلمه عالما فليس الا ان علمه متعلق بمعنى سوى ذاته
وهذا هو الذي نقوله **والاصل في الجواب** عن ذلك ان علمه هذا لا يتعلق بذاته
فقط ولا بمعنى سوى ذاته وانما يتعلق بذاته على الصفة كما نقوله في علم الواحد منا بحدوث
الاجسام لانه لا يتعلق بذات الجسم فقد كان يعلم ذاته وان لم يعلمه محدثا ولا بمعنى سوى ذاته
لاستحالة ان يكون المحدث محدثا بالمعنى لان ذلك المعنى لو كان معدوما والعدم بلا ابتدا
فيلزم قدم المحدث وكذلك ان كان محدثا فقد شارك الجسم فيما له ولاجله
احتاج الى هذا المعنى فيجب ان يكون محدثا لمعنى اخر فيتسلسل **فان قيل** هذا ينبني على
ان له عز وجل بكونه عالما حالة وصفة ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه **قلنا** الدليل على ذلك هو ما
قد ثبت ان احدنا يستحيل ان يكون عالما بالشي بعلم في جز من قلبه وجاهلا بذلك الشي بجهل

ل

واحد

حالة

فإن قيل في جزء آخر من قلبه فلولا أنهما يوجبان للجملة صفتين متضادتين وإلا لما استحال ذلك
استحالة اجتماعهما لتضادهما **قلنا** تضادهما لا يخلو إما أن يكون على الجملة أو على المحل فإن
كان على الجملة فهو الذي نقوله وإن كان على المحل فإنما يستحيل اجتماعهما إذا كان محلهما
واحدا فأما إذا تغاير المحل فيجب صحة وجودهما على الحد الذي ذكرنا قلنا استحال ثبتنا
أن ذلك من حيث يوجب كل واحد منهما للنفس صفة معاكسة لما يوجبه الآخر على ما نقوله
ومما يقولون به أن صحة الفعل المحكم دلالة العلم والدلالة لا تختلف **والجواب** أنه حكم
صادر عن الحكم عن الجملة فلا يدل على ما يختص ببعض **ومما يتعلقون به**
من هذا الضرب قولهم إن العالم منا يحتاج إلى العلم فلا يخلو إما أن يكون احتياجه إلى العلم لمجرد
هذه الصفة أو لجوازها لا يجوز أن يكون احتياجه إلى العلم لجواز هذه الصفة لأن الجواز ثابت
في الجاهل فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى ذلك لمجرد هذه الصفة ومجرد هذه الصفة ثابت في القديم
تعالى فيجب أن يكون عالما بعلم **والأصل في الجواب** عن ذلك أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا لمجرد
هذه الصفة ولا لجوازها بل لتجددها مع جواز أن لا يتجدد وهذا غير ثابت في القديم تعالى فلا يجب أن
يكون عالما بعلم **ثم يقال** لهم إن الموجود منا يحتاج إلى موجد فلا يخلو إما أن يكون احتياجه
إلى الموجد لمجرد هذه الصفة أو لجوازها لا جائز أن يكون احتياجه إلى ذلك لجواز هذه الصفة
لأن الجواز ثابت في المعدوم ولا يحتاج إلى الموجد فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلى موجد
يوجده لمجرد الوجود وهذا ثابت في القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد يوجده فكما أنهم يقولون
إن الموجود منا لا يحتاج إلى موجد له لمجرد هذه الصفة ولا لجوازها بل إنما يحتاج إلى ذلك لتجدد
هذه الصفة مع جواز أن لا يتجدد وهذا غير ثابت في القديم تعالى كذلك في مسألتنا فهذا
هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أن الله تعالى عالم بعلم **وأما الضرب الثاني**
من شبههم فنحو قولهم إنه تعالى لو كان عالما لذاته لوجب أن تكون ذاته بصفة العلم لأن
العلم إنما ليس علما لأنه يعلم به كون الذات عالما حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن علما
وربما يغيرون العبارة فيقولون إنه تعالى لو كان عالما بمعنى لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة
العلم وكذلك إذا كان عالما لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة العلم وفي ذلك ما تريد بلده
والأصل في الجواب عن ذلك أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم أنا
سلكنا في قولنا إنه تعالى عالم لذاته طريقة التعليل وجعلنا ذاته تعالى كالعلة في هذه الصفة وليس
الأمر كما ظنوه فإن غرضنا نفي التعليل وأن ذاته كاف في حصول الصفة ولا يحتاج إلى شيء
آخر وصار الحال في ذلك كالحال في الجوهر أنه جوهر لذاته على معنى أن ذاته كاف في ذلك
وأنه تعالى لا يستغني عما عداه فكيف يصح كلامهم **وأما** قولهم إن العلم إنما صار علما لأنه يعلم
به الحي كون الذات عالما حتى لو لم يوجب خرج عن كونه علما فليس أولى من أن ينعكس فيقال
إنما وجب كون العالم عالما لكونه علما حتى إنه لو لم يكن علما لم يكن ليوجب هذه الصفة وهذا يقتضي أن لا
يصير العلة من المعلل به ومن شأن ما يجعله علة أن يكون متميزا من المعلل به بل ما قلناه أولى
لأن في هذا إتباع الصفة بالعلة وما ذكروه إتباع العلة للصفة وذلك عكس الواجب **وأما**
ما قالوه من أنه تعالى لو كان عالما بمعنى لوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم فكذلك إذا كان
عالما لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة العلم فذلك جمع بين أمرين من غير جامعة فلا يصح
ثم يقال لهم أليس أنه تعالى لو كان عالما بمعنى لكان ذلك قد أوجب الحكم لغيره وكان
علة فيه ولم يلزم ذلك إذا كان عالما لذاته فكيف يصح ما ذكروه وهل هذا إلا كما
يقول الجوهر لو كان جوهرا بمعنى لكان لا بد في ذلك المعنى من أن يكون على صفة وكذا من الصفات لها

والجواب عنه

ولما كان ما يوجب تلك الصفة فيه كذلك الان وهو جوهر لذاته وجب ان يكون بصفة ذلك المعنى
فكما ان ذلك خلف من الكلام كذلك في مسالتنا **وللمخالف في هذا الباب**
شبه من جهة السمع قد يتعلقون ببعضها وقد ذكرناه وبعضها قد ذكر الان فمن
جملة ما ذكره بعضهم قوله تعالى انزله بعلمه وقوله بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله فلنقصن
عليهم بعلم وهذا يدل على انه تعالى عالم بعلم **وربما** يستدلون بالسمع على اثبات القدرة فيقولون
انه تعالى قال والسماء بنيناها بايد اي بقوة وقال هو اشد منهم قوة **والاصل في الجواب** عن ذلك
ان الاستدلال بالسمع على هذه المسالة غير ممكن لان صحة السمع مبني على كونه عدلا وكونه عدلا مبني
على انه عالم لذاته فكيف يصح ذلك ثم يقال لهم لا نقول لكم بالظاهر لان هذه الايات ان اريد حمل
في الاله كقولهم مسيب برجلي واحدث سيدي وكتب بعلمي وليس انه الة فما دخل فيه ولا يصح التعلق
بظاهر الاية واذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتاويل اولى منا فنحمله على وجه يوافق الدلالة العقلية
فنقول قوله عز وجل انزله بعلمه اي وهو عالم به وقوله فلنقصن عليهم بعلم اي ونحن عالمون
وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه اي من معلومه فان العلم قد يستعمل في العالم مرة وفي المعلوم
اخرى يقال حرك هذا بعلمي اي وانا عالم به ويقال هذا علم ابي حنيفة والشافعي اي معلومهما
واما ما ذكروه من اثبات القدرة له تعالى فلا يصح لما تقدم من ان الاستدلال بالسمع على هذه
المسالة غير ممكن ثم نقول قوله تعالى هو اشد منهم قوة لا يجوز حمله على ظاهره لان الشدة والصلابة
انما تستعمل في الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل **فنقول**
قوله هو اشد منهم قوة المراد به وصف اقتداره وانه اقدر القادرين **وبعد** فلو صح لكم الاستدلال
بالسمع على هذه المسالة لصح لنا ايضا فنستدل بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ووجه الاستدلال
به هو انه تعالى لو كان ذا علم على ما ذكرتموه لوجب ان يكون فوقه من هو اعلم منه لان العليم انما
يستعمل في مبالغة العالم وذلك محال وليس الا انه يستدل به تعالى عالم بعلم فيجب ان يكون عالما
لذاته على ما نقوله وقد دل الدليل على ما نقوله

فصل لما فرغ رحمه الله من الكلام فيما يستحقه من الصفات

وكيفية استحقاقه لها وفرغ من الكلام في ذلك
تكلم فيما يجب ان ينفى عنه وبدا من ذلك بكونه غنيا لان الغرض به نفي الحاجة عنه لعدم تعلق
وجملة القول في ذلك ان الغني على ضربين غني على
الاطلاق والاخر لا على الاطلاق **اما** الغني على الاطلاق فليس الا الله تعالى واما
الذي ليس كذلك فكالواحد منا فانه لا يسمى غنيا مطلقا وانما يسمى بهذا عن كذا وشيء
عن شيء **والغرض به** الدلالة على انه تعالى غني انه حي لا يجوز عليه الحاجة فيجب ان يكون غنيا
وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى حي وقد تقدم بيانه والثاني انه لا يجوز
عليه الحاجة **والذي** يدل على ذلك ان الحاجة انما تجوز على من يجوز عليه الشهوة والنفار
والشهوة والنفار انما يجوزان على من جاز عليه الزيادة والنقصان والزيادة والنقصان
انما يجوزان على الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيجب ان لا يجوز عليه الحاجة واذا لم يجز عليه
الحاجة وجب ان كونه غنيا **فان قال** ولم قلتم ذلك وما دليلكم عليه **قلنا** الدليل
على ذلك ما ذكره شيخنا ابو هاشم ان احدنا اذا ادرك ما يشتهيه النفس فانه يزداد
جسمه ويصح بدنه عليه ولو ادرك ما ينفر طبعه عنه فانه يضره حتى يورثه الهزال
والضعف وذلك دلالة على ان الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفار **وقد**

اعترض هذه الطريقة شيخنا ابو اسحاق بن عياش بان قال ان الواحد منا قد يشتهي
الطين والجبن اشد الشهوة ومع ذلك يضره تناوله المضرة وينقص بدنه عليه وكذلك
الجماع فانه يتعلق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقه وعلى هذا قال الاطباء فيه ما قالوه
وبالضد من ذلك انه مع نفار طبعه عن الادوية الكريهة المرة المقرة وكراهته لها قد ينتفع
بتناولها اشد الانتفاع واظهره . الا ان شيخنا ابا هاشم اعتذر عن ذلك فيقول ان الشـ
شهوة الطين والجبن شهوة صادقة وانما هي شهوة كاذبة . واما الادوية فانه
لا ينتفع بها الانتفاع وصلاح البدن بل يضر نفسه ويورثه الضعف والهزال ثم يصلح بدنه
على ما يتناوله من الاطعمة الشهية اللذيذة بعد ذلك الا ان الاعتماد على هذه الطريقة غير
ممكن لان الجسم انما يزداد او ينقص بالاطعمة والادوية بمجرى العادة من الله تعالى فكيف
يحصل ذلك من حكم الشهوة والنفار .

والطريقة المرضية المعتمدة

في ذلك ما ذكره شيخنا ابو اسحق بن عياش وهو انه تعالى لو جازت عليه الشهوة لكان لا
يخلو اما ان يكون مشتهيا لذاته او لصفة من صفاته او لمعنى او بالفاعل والاقسام كلها
باطلة فليس الا ان لا يكون مشتهيا اصلا . فان قال لم لا يجوز ان يكون مشتهيا
لذاته قلنا لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون ملجئا الى خلق المشتهيات والى ان
يزيد فيها الى ما لا نهاية له لعلمه بانه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل وصار
الحال فيه تعالى كالحال في احدنا اذا علم ان بحضرته بدرة ولا ضرر عليه في اخذها لا في الحال
ولا في المآل فكما انه يكون ملجئا الى تناولها والانتفاع بها كذلك القديم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا . وبهذه الطريقة يعلم انه لا يجوز ان يكون مشتهيا لما هو عليه في ذاته ولا بالفاعل
فان قال لم لا يجوز ان يكون مشتهيا لمعنى قلنا لان ذلك المعنى اما ان
يكون قديما او محدثا . لا يجوز ان يكون قديما لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك
فيها يوجب التماثل وهذا يوجب في ذلك المعنى ان يكون مثلا لله تعالى ولا مثل له على ما
نبينه ان شاء الله تعالى . وبعد فكان يجب ان يكون مشتهيا فيما لم يزل وذلك يقتضي ان يكون
ملجئا الى خلق المشتهى وفي ذلك لزوم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه . ولا يجوز ان
يكون محدثا لانه يجب ان يكون ملجئا الى تحصيل ذلك المعنى وتحصيل المشتهى جميعا
وصار الحال في ذلك كالحال فيمن يرى البدرة على خطا منه فانه كما يكون ملجئا الى تناولها
يكون ملجئا الى قطع تلك المسافة التي بينه وبينها كذلك في مسالتنا لو كان القديم تعالى
مشتهيا بشهوة محدثة لكان ملجئا الى تحصيل الشهوة والمشتهى جميعا وذلك محال .
وبهذه الطريقة يعلم انه تعالى لا يجوز ان يكون نافرا لانه لو كان كذلك لكان اما ان ينفر عنه
لذاته وذلك يوجب ان يكون ملجئا الى ان لا يخلق شيئا من المنفرات التي خلقها وقد عرف خلافه
او ينفر عنه لما هو عليه في ذاته او بالفاعل وذلك يوجب ايضا ما ذكرناه . واما ان ينفر عنه
لمعنى ثم ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون قديما وذلك يقتضي ان يكون مثلا لله تعالى او يكون
محدثا وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة . ولما عرض في الكلام الالجاء تكلمنا
عليه وجملة القول في ذلك ان الالجاء على ضربين احدهما يكون بطريقة المنع والثاني
بطريقة المنافع والمضار . اما ما يكون بطريقة المنع فهو كان يعلم احدنا انه اذا حاول
استراق الملك عن سريره او الزنا بامراة بين يديه فانه يمنع عن ذلك ويقتل دونه

فانه والحال هذه تكون ملجا الى ان لا يفعل واما ما تكون بطريقة المنافع والمضار فهو
كان يعلم احدنا ان له في تركه كثيرا فانه يكون ملجا الى استخراجه والانتفاع به ثم
انه رحمه الله بين في اخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب
وجملة ذلك انه يجب ان يعلم انه تعالى كان غنيا فيما لم يزل ويكون غنيا فيما لا يزال ولا يجوز
خروجه عنها بحال من الاحوال والكلام في ذلك مثل الكلام في كونه حيا لان المرجع
بكونه غنيا الى كونه حيا لا يجوز عليه الحاجة فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل والغرض الكلام في ان الله تعالى لا يجوز ان يكون جسما

وما يجب نفيه عن الله تعالى لكونه جسما وقبل
الدلالة على ذلك وذكر الخلاف فيه نذكر حقيقة الجسم واعلم ان الجسم هو ما يكون
طويلا عريضا عميقا ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق الا اذا تركب من ثمانية اجزا
بان يحصل جزان في مقابلة الناظر ويسمى طولا وخطا ويحصل جزان اخران عن يمنته
او عن يساره منضما اليهما فيحصل العرض ويسمى سطحا وصفحة ثم يحصل فوقها
اربعة اجزا مثلها فيحصل العمق ويسمى الثمانية الاجزا المركبة على هذا الوجه جسما
هذا هو حقيقة الجسم في اللغة والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة متى شاهدوا
جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق وكان لاحدهما مزية على الاخر قالوا
هذا اجسم من ذلك يدل على ذلك قول الفرزدق
واجسم من عاد جسوم رجالهم واكثر ان عدوا عديدا من الترب
وقال اخر لقد علم الحي من عامر بان لنا ذروة الاجسم
وانا المصاليت يوم الوغى اذا ما المغاوير لم تقدم
وقال يعقوب في اصلاح المنطق جسم الامر اذا ركب اجسمه ولفظة
افعل انما تستعمل في شيين اشتركا في صفة من صفات وكان لاحدهما مزية على
الاخر ولهذا انه قال العسل احلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة وكان
احدهما اشد حلاوة من الاخر ولا يقال ان العسل احلى من الخل لما لم يشتركا
في الحلاوة اصلا فلولا ان الجسم عندهم هو الطويل العريض والعميق والا لما
استعملوا لفظة افعل عند الزيادة فيه واما الخلاف في هذه المسئلة لا يخلو اما
ان يكون من طريق المعنى كان يقول ان الله تعالى جسم على معنى انه طويل عريض عميق وانه
يجوز عليه ما يجوز على الاجسام من الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون
والانتقال من مكان الى مكان واما ان يكون من طريق العبارة نحو ان يقول ان
الله تعالى جسم وليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام من
الصعود والنزول والهبوط والحركة والسكون والانتقال من مكان الى مكان ولكن
اسميه جسما لانه قايم بنفسه فان كان خلافه من هذا الوجه فالكلام عليه ما
ذكرناه من ان الجسم هو ما يكون طويلا عريضا عميقا فلا يوصف به القديم تعالى
وان كان خلافه من طريق المعنى فالكلام عليه هو انه تعالى لو كان جسما لكان محدثا
وقد ثبت قدمه لان الاجسام كلها لا تنفك من الحوادث التي هي الاجتما

والافتراق والحركة والسكون وما لم يسبق من المحدث يجب حدوثه لا محالة ويمكن
ايراد هذه الجملة على وجه آخر فنقول لو كان الله تعالى جسماً ومعلوم ان الاجسام
كلها متماثلة لوجب ان يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الاجسام او الاجسام قديمة مثل
الله تعالى لان المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث وقد عرف خلافه فان قيل
دلوا على ان الاجسام متماثلة ثم ما ذكرتم قلنا الدليل على ذلك هو ان
الاجسام لو لم تكن متماثلة لكانت مختلفة اذ لا واسطة بينهما فكان يجب افتراقها في
صفة الافتراق في تلك الصفة تكشف عن الاختلاف ومعلوم انها لا تفترق في صفة الافتراق
في تلك الصفة تكشف عن الاختلاف فيجب ان نقضي بتماثلها فان قيل ولم قلتم ذلك
وما انكرتم انها افترقت في صفة الافتراق فيها تكشف عن الاختلاف قلنا لان ما يجب لهذا
الجوهر في كل حال يجب لسائر الجواهر في سائر الاحوال وما يجب لهذا بشرط يجب
لسائرها كذلك وما يصح على هذا الجوهر يصح على سائرها وما يستحيل على هذا يستحيل على الكل
فصح انها لم تفترق في صفة الافتراق فيها تنبي عن الاختلاف بين ذلك انه لما وجب كون
هذا الجوهر جوهراً في سائر الاحوال وجب ذلك في سائر الجواهر كلها ولما وجب كونه متحيزاً
بشرط الوجود وجب ذلك في سائر الجواهر ولما صح كونه كائناً في هذه الجهة بدلاً من كونه
كائناً في الجهة التي هو فيها صح ذلك في كل جوهر ولما استحال في هذا الجوهر ان يكون في
هذه الجهة وفي غيرها دفعة واحدة استحال ذلك في كل جوهر فصح ما قلناه من ان الجواهر
لم تفترق في صفة الافتراق فيها تكشف عن الاختلاف فان قال السائل ان بعض الاجسام
اسود وبعضها ابيض فكيف يصح قولكم انها لم تفترق في صفة تنبي عن الاختلاف وهلا قضيتم
باختلاف هذين الجسمين لافتراقهما في هذا الوجه قلنا ان هذا الافتراق ليس براجع
الى الجسمين وانما يرجع الى ما حلهما بين ذلك ان الاسود ليس له بكونه اسود حال
ولا للابيض بكونه ابيض حال وانما المرجع بهما الى حلول السواد في احد المحلين والبياض
في المحل الآخر وهذا امر لا تأثير له في اقتضاء الخلاف والوفاق ولولا هذا والا كان يجب اذا
انتفى عن المحلين السواد والبياض ان يصير المحلان متماثلين بعد ان كانا مختلفين وذلك يستحيل
فان قال السائل ان بعض الاجسام يحتمل ما لا يحتمله البعض فان الحي يحتمل الحياة
والجماد لا يحتملها والقلب يحتمل الشهوة والعلم واليد لا تحتملها فكيف حكمتم بتماثلها
قيل له ان الجسم انما يحتمل ما يحتمله لتحيزه والتحيز ثابت في سائر الاجسام فلا جرم ما من
جسم الا ويحتمل مثل ما يحتمله الآخر على ما نقوله في التأليف واما ما ذكرته في الجماد والحي
فلان الحياة تحتاج في الوجود الى بنية مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس الجماد كذلك فلا
لان الجماد لا يحتملها وكذا الكلام في العلم فانه انما لا يصح وجوده في اليد لاحتياجه في الوجود
الى بنية مثل بنية القلب بين ذلك انا لو قدرنا ان بنية اليد مثل بنية القلب
والجماد مثل الحي لصح وجود هذه المعاني فيها فان قيل اليس عندكم انه تعالى
شيء لا كالاشياء وقادر لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين فهلا جاز ان يكون جسماً لا كالاجسام قيل
له ان الشيء اسم يقع على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ويتناول المتماثل والمختلف والمتضاد
ولهذا يقال في السواد والبياض انهما شيئان متضادان فاذا قلنا انه تعالى شيء لا كالاشياء
لا يناقض كلامنا لانا لم نثبت باول كلامنا ما نفيناه باخره وكذلك اذا قلنا انه تعالى قادر
لا كالقادرين وعالم لا كالعالمين فالمراد به انه قادر لذاته وعالم لذاته وغيره قادر لمعنى
عالم لمعنى وليس كذلك ما ذكرتموه لان الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً فاذا قلتم

انه جسم فقد اثبت له الطول والعرض والعمق ثم اذا قيل لا كالاجسام فكانكم قلتم ليس بطويل
ولا عريض ولا عميق فقد نفيتم عنه اخيرا ما اثبتموه اولا وهذا هو المناقضة ففارق احدهما
الاخر. **وأحد ما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون**
جسما هو انه لو كان جسما لوجب ان يكون قادرا بقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على
فعل الاجسام فكان يجب الا يصح من الله تعالى فعل الاجسام وقد عرف خلافه. وهذه
الدلالة مبنية على اصلين احدهما انه تعالى لو كان جسما لكان قادرا بقدرة والثاني
ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام. **اما الذي يدل** على انه تعالى لو كان جسما
لوجب ان يكون قادرا بقدرة هو انه لو لم يكن قادرا بقدرة لوجب ان يكون قادرا للذات وصفة
الذات ترجع الى الاحاد والافراد دون الجملة من حيث انها هي الصفة التي بها تقع المخالفة
والموافقة وذلك يرجع الى كل جزء منه فكان يجب ان يكون كل جزء منه قادرا وان يكون
بمنزلة احياء قادرين ضم بعضهم الى بعض وهذا يقتضي الا يحصل الفعل بداع واحد بل
يحصل بدواع كثيرة مختلفة وان يقع بحسب الدواعي والمعلوم خلاف ذلك. **وبهذه** الطريقة
نعلم ان الواحد منا لا يجوز ان يكون قادرا لذاته **ويمكن** سلوك طريقة اخرى في الواحد منا
فيقال انه حصل قادرا مع جواز الا يحصل قادرا والحال واحدة والشرط واحد فلا بد
من امر ومن مخصص له ولمكانه حصل قادرا والا لم يكن بان يحصل على هذا الوجه اولى من
خلافه وليس ذلك الامر الا وجود معنى هو القدرة فهذا هو الكلام في انه تعالى لو كان جسما
لكان قادرا بقدرة **واما الكلام** في ان القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الاجسام فهو
انه لو صح منه بما فيه من القدرة فعل الجسم لصح منا ايضا لما فينا من القدرة لان القدر
وان اختلفت فقد ورأينا محصورة متجانسة حتى ان كل من قدر يفعل بها جنسا واحدا وغيرها
من القدر يصح فعل ذلك الجنس بها فيلزم في الواحد منا ان يخلق لنفسه ما شاء من الاموال
والاولاد والمعلوم خلافه **ومما يدل** على ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل
الاجسام هو ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم الفعل لا على وجهين اما المباشرة والتوليد
ولا يصح فعل الجسم على هذين الوجهين فليس الا انه لا يقدر على فعل الجسم اصلا **فان**
قيل ولم قلتم ان القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل الا على هذين الوجهين **قلنا**
لان الوجوه التي يقع عليها الفعل لا تعدو وجوها ثلاثة الاختراع والمباشرة والتوليد **اما**
الاختراع فلا شك ان القادر بالقدرة لا يقدر عليه لانه ايجاد فعل متعد عنه من غير سبب
وهذا الاسامي من القادرين بالقدرة اذ لو صح ذلك لصح من احدنا ان يمنع غيره من التصرف
من غير ان يماسه او يماس ما ماسه والمعلوم خلافه **فان قيل** لم لا يجوز ان يفعل الجسم
على وجه المباشرة **قلنا** لان المباشرة هو ان يفعل الفعل مبتدأ بالقدرة في محلها
فلو فعل الجسم بهذه الطريقة لزم حلول الجسم في الجسم وذلك محال **فان قيل** لم لا يجوز ان
يفعل الجسم بطريقة التوليد **قلنا** المتولد على ضربين احدهما يكون متعديا عن محل
القدرة والاخر لا يكون متعديا فان لم يتعد عن محل القدرة لزم ما ذكرنا في المباشرة وان كان
متعديا عن محل القدرة فالذي يتعدى به الفعل عن محل القدرة ليس الا الاعتماد والاعتماد
مما لا حظ له في توليد الجسم **فان قيل** ولم قلتم ذلك **قلنا** لان الاعتماد لو ولد الجسم
لوجب اذا اعتمد احدنا في سمت ان يملأه جواهر واجساما والمعلوم خلافه **فان قيل**
انه يحصل عن اعتماده الاجسام الا انها تتبدد وتتلاشى فلا ترى **قلنا** فيجب على هذا الوجه

ان احدنا اذا ادخل يده في زق وشد راسه عليها لم يتمكن ان يملأ الزق وسعها لو
نفخ فيه وقد عرف خلافه فان قال ان احدنا يقدر على فعل الجسم غير انه لا يتأتى منه
لمنع وهو كون الجهات مشغولة بالجواهر فان العالم ملآء بالجواهر قلنا لو كان الامر كما
ذكرته لوجب ان يتعذر علينا التصرف اصلا حتى لا يمكننا تحريك ابداننا والمعلوم خلاف
ذلك فليس الآن في العالم خلاء على ما تقوله فان قيل ما انكرتم ان احدنا انما
لا يمكنه فعل الجسم لمنع آخر قلنا لا منع الا ويصح ارتفاعه فكان يجب صحة ان يفعل
الجسم في بعض الحالات لارتفاع ذلك المنع وقد عرف خلافه فهذا هو الكلام على من خالف من
جهة المعنى واما من خالف من جهة العبارة فقال انه تعالى
جسم على معنى انه قائم بنفسه فقد مر من الكلام عليه شطر والذي نذكره هاهنا هو انهم
يستعملون من هذه اللفظة لفظة افعل ولفظة افعل انما يستعمل فيما يقبل الزائد وكونه
قائما بنفسه مما لا يقبل الزائد لان المرجع به الى انه لا يحتاج في وجوده الى غيره وهذا معنى لا
يصح دخول الزائد فيه وهذه طريقة معتمدة فالاولى في هذه الطريقة والاحسن
للمشغب ان يقول ان الجسم هو الطويل العريض العميق ولا يجوز ان يسمى بذلك الا ما كان
طويلا عريضا عميقا والله تعالى ليس كذلك فلا يجوز وصفه به وللمخالف في هذا

الباب شبه من جهة العقل والسمع

اما شبههم من جهة العقل قالوا قد ثبت انه تعالى عالم قادر والعالم القادر لا يكون
الا جسما دليله الشاهد وربما يغيرون العبارة فيقولون ان من صح ان يعلم ويقدر
مفارق لمن لا يصح ان يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض والقديم تعالى ممن يصح ان يعلم
ويقدر فيجب ان يكون جسما والاصل في الجواب عن ذلك ان الواحد منا اذا كان
عالما قادرا انما يجب ان يكون جسما لعلة تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى وهو ان احدنا
عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود الى محل مبني بنية مخصوصة
والمحل المبني على هذا الوجه لا بد ان يكون جسما وليس كذلك القديم تعالى لانه قادر لذاته
وعالم لذاته فلا يجب اذا كان قادرا عالما ان يكون جسما ثم يقال لهم الواحد منا
اذا كان عالما قادرا كما يجب ان يكون جسما يجب ان يكون ذا قلب وضمير وان يكون مركبا
من لحم ودم فقولوا مثله في القديم تعالى والقوم لا يقولون بذلك شبهة اخرى لهم
في المسألة وهي انهم قالوا المعقول اما الجسم او العرض والقديم تعالى يستحيل ان يكون
عرضا فيجب ان يكون جسما قلنا ما تعنون بالمعقول فان اردتم به المعلوم ففيه
وقع النزاع وهلا جاز ان يكون هاهنا ذات معلوم مخالفا للاجسام والاعراض وهو
القديم تعالى وان اردتم به ما يمكن اعتقاده فهو نفس المتنازع فيه ايضا وهلا جاز ان
يكون هاهنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسما ولا عرضا وهو الله تعالى فان قيل
انا نعني بالمعقول ما قد شوهد نظيره قلنا وهلا جاز ان يكون ذات لم نشاهد نظيره
قط وهو الله تعالى ثم يقال لهم اليس قد اثبتم الحياة والقدرة وان لم تشاهدوا
نظيره قط فهلا جاز مثله فيما اثبتناه هذا هو الكلام على شبههم من جهة العقل واما
شبههم من جهة السمع فكثيرة منها قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى قالوا الاستواء انما هو القيام والانتصاب والقيام من صفات الاجسام

يجب ان يكون جسما والاصل في الجواب عن ذلك ان يقال لهم اولاً ان الاستدلال بالسمع
على هذه المسألة غير ممكن لان صحة السمع موقوفة عليها لانا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما
لا نعلم صحة السمع وما لم نعلم انه غني لا يجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلا وما لم نعلم انه ليس
بجسم لا نعلمه غنيا فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة وهل هذا الا الاستدلال
بالفرع على الاصل وذلك محال ومن وجه آخر وهو انا ما لم نعلمه عالما لذاته لم نعلمه
عدلا والجسم يستحيل ان يكون عالما لذاته ثم يقال لهم الاستواء ههنا بمعنى
الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة قال الشاعر
فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر
وقال آخر
قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق
فالحمد للمهيمن الخلاق
فان قال انه مستول على العالم جملة فما وجه تخصيص العرش بالذكر قلنا لانه
من اعظم خلق الله تعالى فلهذا اخصه بالذكر وقد قيل ان العرش ههنا بمعنى الملك
وذلك ظاهر في اللغة يقال ثلّ عرش بني فلان اي زال ملكهم ومنه قول الشاعر
اذا ما بنو مروان ثُلّت عروشهم واودت كما اودت اياد وحمير
وقد تعلقوا ايضا بقوله عز وجل ولتصنع على عيني قالوا فاثبت لنفسه العين
وذو العين لا يكون الا جسما والاصل في الجواب عن ذلك ان المراد
لتصنع الصنعة على علمي والعين قد ترد بمعنى العلم يقال جرى هذا بعيني اي
جرى بعلمي فلولا ما ذكرناه والا لزم ان يكون لله تعالى عيون لانه قال تعالى باعيننا
والمعلوم خلاف ذلك وقد تعلقوا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قالوا
فاثبت لنفسه الوجه وذو الوجه لا يكون الا جسما وجوابنا عن هذا ان المراد به كل
شيء هالك الا ذاته اي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة يقال وجه
هذا الثوب جيد اي ذاته جيدة وبعد فلو كان الامر كما ذكروه لوجب ان
يفنى كل شيء منه الا الوجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد تعلقوا ايضا بقوله
تعالى لما خلقت بيدي استكبرت قالوا فاثبت لنفسه اليد وهذا يدل على كونه جسما
والجواب ان اليد ههنا بمعنى القوة وذلك ظاهر في اللغة يقال ما لي
على هذا الامر يد اي قوة فان قال فما وجه التثنية اذن قلنا ان ذلك قد
ورد في كلامهم كثيرا قال الشاعر
فقالا شفاك الله والله ما بنا لما حملت منك الضلوع يدان
على ان عادتهم وضع المثنى مقام المفرد قال الشاعر
فان تبخل سدوس بدرهميها فان الريح طيبة قبول
وقال ابو وهب الوليد بن عقبة
ارى الجزار يشحذ شفرتيه اذا هبت رياح ابي عقيل
وانما اراد شفرته وكذلك سائره وقد تعلقوا ايضا بقوله تعالى بل يداه مبسوطتان
قالوا فاثبت لنفسه اليد وذو اليد لا يكون الا جسما والاصل في الجواب عن ذلك
ان اليد ههنا بمعنى النعمة وذلك ظاهر في اللغة يقال كم يد لفلان علي اي
منة ونعمة فان قيل وما معنى التثنية قلنا قد اجبنا عن ذلك وقد تعلقوا
ايضا بقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وذو الجنب لا يكون الا جسما والجواب
عنه ان الجنب ههنا بمعنى الطاعة وذلك مشهور في اللغة وعلى هذا يقال كسب
هذا المال في جنب فلان اي في طاعته وخدمته وقد تعلقوا ايضا بقوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه قالوا وذو اليمين لا يكون الا جسما وجوابنا ان
اليمين بمعنى القوة وهذا ظاهر في اللغة وعلى هذا قال الشاعر
رأيت عرابة الاوسي يسمو الى العليا منقطع القرين
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وقد تعلقوا ايضًا بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق فالواجب والساق لا يكون الا جسمًا والاصل في الجواب عن ذلك انه لا يتعلق لكم بالظاهر لانه لم يضف الساق الى نفسه فيقول المراد به الشدة بين ذلك انه تعالى وصف هول يوم القيامة وشدته على عادة العرب فهو بمنزلة قولهم قامت الحرب على ساقها وقد تعلقوا ايضًا بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفًا صفًا قالوا فالله تعالى وصف نفسه بالمجيء والمجيء لا يتصور الا من الاجسام والاصل في الجواب عن ذلك انه تعالى ذكر نفسه واراد غيره جريًا على عادتهم في حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما قال عز وجل واسأل القرية والمراد به اهل القرية وقال في موضع اخر اني ذاهب الى ربي سيهدين اي الى حيث امرني ربي

بداية رحمه الله بين ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب وجملة القول في ذلك ان الذي يلزمه انه تعالى لم يكن جسمًا فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ولا يجوز ان يكون على هذه الصفة بحال من الاحوال والذي يدل على ذلك هو ان ما دل على استحالة كونه جسمًا الآن ثابت في جميع الحالات فيجب استحالة كونه جسمًا في سائر الحالات وهذه طريقة العراق

فصل لما بين رحمه الله الكلام في انه تعالى لا يجوز ان يكون جسمًا بين استحالة كونه عرضًا ويجب بين اولًا حقيقة العرض

اعلم ان العرض في اصل اللغة ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه سواء كان جسمًا او لم عرضًا ولهذا يقال للسحاب عارض قال الله تعالى هذا عارض ممطرنا اي ممطر لنا ولا بد من هذا التقدير لان صفة النكرة نكرة ويقال الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر هذا في اصل اللغة واما في اصطلاح المتكلمين فهو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والاجسام وقولنا ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والاجسام احتراز عن الاعراض الباقية فانها تبقى ولكن لا على حد بقاء الاجسام والجواهر لانها تبقى باضدادها والجواهر والاجسام باقية بانفسها واذا عرفت هذا فالذي يدل على انه لا يجوز ان يكون عرضًا هو انه لو كان كذلك لكان لا يخلو اما ان يكون شبيهًا بالاعراض جملة وذلك يقتضي ان يكون على صفات متضادة وذلك محال او يكون شبيهًا ببعضها دون بعض وذلك يقتضي ان يكون القديم تعالى محدثًا مثلها او هي قديمة مثل الله تعالى وكلا القولين فاسد لانا قد بينا قدم القديم وحدوث الاعراض وان شئت قلت الاعراض على ضربين باق وغير باق لا يجوز ان يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قدمنا من قبل ولا يكون من قبيل من يبقى لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بحكم وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى وان شئت قلت الاعراض على ضربين مدرك وغير مدرك لا يجوز ان يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سنبينه من بعد انشاء الله ولا يكون من قبيل ما لا يدرك لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بحكم ذلك الحكم مستحيل على الله تعالى وان شئت قلت الاعراض على ضربين احدهما علة والاخر ليس بعلة والقديم تعالى لا يجوز ان يكون من قبيل العلل لما ساه من قبل ولا ان يكون من قبيل الاخر لانه ما من شيء منها الا وهو مختص بصفة تلك الصفة مستحيلة على الله تعالى وتحقيق هذه الجملة ان يقال قد ثبت حدوث الاعراض جملة وصح ان الله تعالى قديم فكيف يكون عرضًا وذكر السيد الامام ان هذا الجنس ليس بمعتمد

اعلم انه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب وجملة ما يلزم في ذلك ان الله تعالى لم يكن عرضا فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ولا يجوز ان يكون على هذه الصفة لحال من الاحوال والذي يدل على ذلك ان ما دل على استحالة كونه عرضا الآن ثابت في جميع الحالات فلا يجوز ان يكون عرضا في وقت من الاوقات فهذه طريقة القول فيه

فصل في نفي الرؤية

وما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية وهذه مسألة خلاف بين الناس وفي تحقيق الخلاف في هذه المسألة انما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الاشعرية الذين لا يكيفون الرؤية فاما المجسمة فانهم يسلمون لنا ان الله تعالى لو لم يكن جسما لما صح ان يرى ونحن نسلم لهم ان الله تعالى لو كان جسما لصح ان يرى فالكلام معهم في هذه المسألة لغو ويمكن ان نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعا لان صحة السمع لا تقف عليها وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال بالسمع عليها ممكن ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه تعالى حيا لما لم تقف صحة السمع عليها بين ذلك ان احدنا يمكنه ان يعلم ان للعالم صانعا حكيما وان لم يخطر بباله انه هل يرى ام لا ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة لما كان الجهل بانه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلا بذاته ولا بشيء من صفاته ولهذا جوزنا في قوله تعالى رب أرني أنظر إليك ان يكون سؤال موسى عليه السلام لنفسه لان الرائي ليس له بكونه مرئيا حالة وصفة وعلى هذا الجهل سمحا انا على بالاكفار حيث قال انها مدركة بالبصر اذا

بين هذه الجملة فاعلم انه رحمه الله ابتدأ في الاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة من الآية هو ما قد ثبت ان الادراك اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية وثبت انه تعالى نفى عن نفسه ادراك البصر وتمدح بذلك تمدحا راجعا الى ذاته وما كان نفيه تمدحا راجعا الى ذاته كان اثباته نقصا والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الاحوال فان قيل ولم قلتم ان الادراك اذا قرن بالبصر لم يحتمل الا الرؤية قلنا لان الرائي ليس له بكونه رائيا حالة زائدة على كونه مدركا لانه لو كان امرا زائدا عليه لصح انفصال احدهما عن الآخر اذ لا علقة بينهما من وجه معقول والمعلوم خلافه وبعد فان الادراك اذا اطلق يحتمل معاني فقد يذكر ويراد به البلوغ يقال ادرك الغلام اي بلغ الحلم وقد يذكر ويراد به النضج والايناع يقال ادرك الثمر اذا اينع فاما اذا قيد بالبصر فانه لا يحتمل الا الرؤية على ما ذكرناه وصار الحال فيه كالحال في السكون فانه اذا قرن بالنفس لم يحتمل الا العلم وان احتمل باطلاقه شيئا آخر بين ما ذكرناه انه لا فرق بين قولهم ادركت ببصري هذا الشخص وبين قولهم آنست ببصري هذا الشخص ورأيت حتى لو قال ادركت ببصري وما رأيت او رأيت وما آنست لعد مناقضا ومن علامات اتفاق اللفظين في الفائدة ان يستويا في الاستعمال نفيا واثباتا ولا يصح ان يثبت باحدهما وينفى بالآخر لتناقض الكلام وبهذه الطريقة نعلم اتفاق الجلوس والقعود في الفائدة وغيرهما من الاسامي فان قيل كيف يصح قولكم ان من علامات اتفاق اللفظين في الفائدة ان يستويا في الاستعمال نفيا واثباتا ومعلوم ان الارادة والمحبة واحد ثم يستعمل احدهما حيث لا يستعمل الآخر فيقال احب جاريتي ولا يقال اريدها قلنا كلامنا فيما اذا استعملا حقيقة وهذا قد استعمل مجازا وحقيقته احب الاستمتاع بها فلا جرم يجوز ان يقول

اذ بدأ الاستماع بها وصار الحال فيما ذكرناه كالحال في الغائط فانه المكان المطمئن في الاصل
ثم يكنى به في الكناية عن قضاء الحاجة ولا يستعمل بدله المكان المطمئن في الكناية عن
قضاء الحاجة لما كان ذلك في الاستعمال على سبيل التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة كذلك
ما هنا فان قيل الست ترى انهم يقولون ادركت بصري حرارة الميل فكيف يصح قولكم ان الادراك
اذا قرن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية قلنا هذا ليس من اللغة في شيء وانما هو تخريج ابن ابي
بشر الاشعري ليصحح مذهبه به اذ لم يرد في كلامهم لا المنظوم ولا المنثور يبين ما ذكرناه
ويوضحه ان هذه الكلمات اذا دخلت على الاسامي افادت انها اله فيما دخلت فيه كقولهم مشيت
برجلي وكتبت بقلمي والبصر ليس باله في ادراك الحرارة اذ الجسوم شاركه في ذلك فلو كان
اله فيه لم يجز ذلك الا ترى ان البصر لما كان اله في الرؤية لم يشاركه فيه الة السمع وغيره من
الحواس كذلك كان يجب مثله في مسئلتنا على انا لم نقل ان الادراك اذا قرن بالبصر وقيد
بالحرارة فانه لا يفيد الا الرؤية حتى يكون هذا نقضا لكلامنا وانما قلنا انه اذا قرن بالبصر لا يحتمل
الا الرؤية فلا يتوجه هذا علينا فان قيل ولم قلتم ان هذه الاية وردت مورد
التمدح قلنا لان سياق الاية يقتضي ذلك وكذلك ما قبلها وما بعدها لان جميعه في
مدائح الله تعالى وغير جائز من الحكيم ان ياتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح
البتة الا ترى انه لا يحسن ان يقول احدنا فلان ورع تقي نقي الجيب مرضي الطريقة اسود
ياكل الخبز ويصلي بالليل ويصوم النهار لما لم يكن لكونه اسود واكل الخبز تاثير في المدح
يبين ذلك انه تعالى لما تمدح بنفي الصاحبة والولد نبه على تمدحه عما عداه من الاجسام
وبعد فان الامة اتفقوا على ان الاية واردة مورد التمدح فلا كلام في ذلك وانما الكلام في جهة التمدح فمنهم من قال ان التمدح هو
انه لا يرى في دار الدنيا ومنهم من قال ان التمدح في انه لا يرى بهذه الحواس وان جاز
ان يرى بحاسة اخرى وصح ان الاية وردت مورد التمدح على ما ذكرناه ولا يمدح الا من الجهة
التي نقولها فان قيل واي مدح في انه لا يرى العدم وقد شاركه فيه المعدومات
وكثير من الموجودات قلنا لم يقع التمدح بمجرد انه لا يرى وانما وقع التمدح بكونه رائيا
ولا يرى ولا يمتنع في الشيء ان لا يكون مدحا ثم بانضمام شيء اخر اليه يصير مدحا وعلى هذا
لا مدح في نفي الصاحبة والولد مجردا ثم اذا انضم اليه كونه حيا لا افة به صار مدحا وهكذا
فلا مدح في انه لا اول له فان المعدومات شاركه في ذلك ثم يصير مدحا بانضمام شيء اخر اليه
وحاصل هذه الجملة
وهو كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موجودا كذلك في مسالتنا
ان التمدح انما يقع بما به تقع التسوية بينه وبين غيره من الذوات والتسوية لا تقع الا بما نقوله لان
الذوات على اقسام منها ما يرى ويرى كالواحد منا ومنها ما لا يرى ولا يرى كالمعدوم
ومنها ما يرى ولا يرى كالجماد ومنها ما لا يرى ويرى كالقديم سبحانه وتعالى
وعلى هذا صح التمدح بقوله وهو يطعم ولا يطعم فان قيل انما ليس بمدح اذا انضم الى ما
هو مدح كيف يصير مدحا قيل له لا مانع من ذلك فمعلوم ان قوله حي وغيره لا ما جاره ...
ولا نوم بمجرده ليس بمدح ثم صار مدحا لانضمامه الى قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم
وكذلك قولنا في الله تعالى انه موجود ليس بمدح ثم اذا ضممنا اليه القول بانه لا ابتداء له
صار مدحا ونظائر ذلك اكثر من ان يذكر فالمنكر له متجاهل فان قيل لو جاز
فيما ليس بمدح ان يصير مدحا بانضمامه الى غيره كان لا يمتنع ان يصير الجهل مدحا بانضمامه
الى الشجاعة وقوة القلب حتى يحسن ان يمدح الغير بانه جاهل قوي القلب شجاع قيل
له انما وضع للنقص من الاوصاف نحو قولنا جاهل وعاجز وما شاكلها لا يختلف فائدته

ولا يتغير حاله بالانضمام وعدم الانضمام بل يقتضي النقص بكل حال سواء ضم الى غيره او لم
يضم وليس كذلك سبيل ما ليس بمدح ولا نقص فان ذلك مما لا يمتنع ان يصير مدحا بغيره
على ما ذكرناه **فان قيل** جوزوا ان يصير قولنا اسود مدحا بان يضم اليه قولنا عالم
ومعلوم ان ذلك لا يصير مدحا لما لم يكن مدحا في نفسه فاذا لم يجز ان يصير مدحا فكذلك
لا يجوز في قوله تعالى لا تدركه الابصار ان يصير مدحا بان يضم اليه قوله وهو يدرك الابصار
قيل له انا لم نقل ان ما ليس بمدح اذا انضم الى ما هو مدح صار مدحا على كل حال بل
قلنا ان ما ليس بمدح اذا انضم الى ما هو مدح وحصل بمجموعهما التسوية صار مدحا ولم يحصل
التسوية بانضمام قولنا اسود الى قولنا عالم بخلاف مسالتنا لانه حصل هاهنا تسوية على
الوجه الذي ذكرناه **فان قيل** وما وجه التسوية **قلنا** وجه التسوية هو انه
يرى ولا يُرى **فان قيل** هلا جاز ان يكون جهة التمدح هو كونه قادرا على ان
يمنعنا من رؤيته **قلنا** هذا تاويل بخلاف تاويل المفسرين وما هذا سبيله متى
انبأ ولا بد ان يكون فاسدا **وبعد** فان هذا يحمل خطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه
حقيقة اللغة ومجازها فلا يجوز **بيّن** ذلك ان احدنا اذا قال فلان لا يرى فانه لا
يعني كونه قادرا على ان يمنع من رؤيته لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها فكيف يصح ما ذكرته
فان قيل لم قلتم ان هذا التمدح يرجع الى الذات **قلنا** لان المدح على قسمين
احدهما يرجع الى الذات والاخر يرجع الى الفعل **اما** ما يرجع الى الذات فعلى قسمين
احدهما يرجع الى الاثبات نحو قولنا قادر عالم حي سميع بصير **والثاني** يرجع الى النفي
وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن **واما** ما يرجع الى الفعل فعلى ضربين احدهما
يرجع الى الاثبات نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل **والثاني** يرجع الى النفي وذلك نحو
قولنا لا يظلم ولا يكذب **اذا ثبت** هذا فالواجب ان ينظر في قوله تعالى لا تدركه
الابصار من اي القبيلين هو ولا يجوز ان يكون من قبيل ما يرجع الى الفعل لانه تعالى لم يفعل
فعلا حتى لا يرى وليس يجب في انتفاء الرؤية ان يحصل منه فعل حتى لا يرى فان كثيرا من
الاشياء لا ترى وان لم يفعل امرا من الامور كالمعدومات وكثير من الاعراض لا ترى والشيء
اذا لم يرَ فانما لم يرَ لما هو عليه في ذاته لا لانه يفعل امرا من الامور واذا كان الامر كذلك
صح ان هذا التمدح راجع الى الذات على ما نقوله **فان قيل** ولم قلتم انما كان نفيه
مدحا راجعا الى ذاته كان اثباته نقصا **قيل** له لانه لو لم يكن اثباته نقصا لم يكن نفيه
مدحا الا ترى ان نفي السنة والنوم لما كان مدحا كان اثباته نقصا حتى لو قال احدنا
انه تعالى ينام كان هذا نقصا **وبعد** فانه تعالى اذا لم يرَ فانما لم يرَ لما هو عليه في ذاته
فلو رئي وجب ان يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته فكان نقصا **فان قيل** واي
نقص في ان يرى القديم تعالى وما وجه النقص فيه **قلنا** لا يلزمنا ان نعلم ذلك مفصلا
بل اذا علمنا على وجه الجملة انه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا الى ذاته
وعلمنا ان ما كان نفيه مدحا يرجع الى الذات كان اثباته نقصا كفى **واذا اردت**
التفصيل فلان فيه ابطاله وخروجه عما هو عليه في ذاته **فان قيل** ما انكرتم ان المراد
بقوله لا تدركه الابصار اي لا تحيط به الابصار ونحن هكذا نقول **قلنا** الاحاطة
ليس هو معنى الادراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها الا ترى انهم يقولون السور احاط
بالمدينة ولا يقولون ادركها وادرك بها وكذلك يقولون في الميت احاطت به الكافور

ولا يقولون ادركته وبعد فان هذا تاويل خلاف تاويل المفسرين فلا يقبل على
انه كما لا يحيط به الابصار وكذلك لا يحيط هو بالابصار لان المانع عن ذلك في الموضعين
واحد فلا يجوز حمل الادراك المذكور في الاية على الاحاطة بهذه الوجوه فان قيل
لا تعلقون الحكم بالظاهر لان الذي يقتضيه الظاهر ان الابصار لا تراه ونحن كذلك نقول
قيل له انه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه فلا بد من ان يحمل على وجه يقع به التسوية بينه وبين
غيره من الذوات حتى يدخل في باب التمدح ولا يقع التسوية بينه وبين غيره من الذوات
بهذا الذي ذكرتموه لان الابصار كما لا تراه كذلك لا ترى غيره وبعد فان المراد
بالابصار المبصرون الا انه تعالى علق الادراك بما هو آلة فيه وعنى به الجملة الا ترى انهم
يقولون مشيت برجلي وكتبت بيدي وسمعت باذني ويريدون الجملة وعلى هذا المثل
السائر يداك اوكتا وفوك نفخ ثم ان لتعليق الشيء بما هو آلة فيه فائدة ظاهرة لا تحصل
تلك الفائدة اذا علق بالجملة بيان ذلك ان احدنا اذا قال كتبت فانه يحتمل ان يكون
قد كتبه بنفسه ويحتمل ان يكون قد استكتب غيره وليس كذلك اذا قال كتبت بيدي ومشيت
برجلي فانه لا يحتمل ذلك وبعد فان هذا تاويل خلاف تاويل المفسرين فان المفسرين من
لدن الصحابة الى يومنا هذا على ان المراد بالابصار المبصرون الا انهم اختلفوا فمن قائل قال
انه لا تدركه المبصرون في دار الدنيا ومن قائل قال لا تدركه المبصرون في حال من الاحوال
وكل تاويل خلاف تاويل المفسرين فهو كدعوى خلاف فتوى المفتين فان قيل
لو كان المراد بقوله لا تدركه الابصار المبصرون لوجب مثله في قوله وهو يدرك الابصار
ان تكون المبصرين ليكون الكلام مطابقا للاثبات وهذا يقتضي ان يرى القديم نفسه لانه
من المبصرين وكل من قال انه يرى نفسه قال انه يراه غيره قيل له انه تعالى وان كان
مبصرا فانما يرى ما يصح رؤيته ونفسه يستحيل ان يرى لما قدمنا من انه تمدح بنفي الرؤية عن
نفسه مدحا يرجع الى ذاته وما كان نفيه مدحا يرجع الى ذاته كان اثباته نقصا والنقص
لا يجوز على الله تعالى وبعد فان المراد بقوله لا تدركه الابصار المبصرون بالابصار فكذلك
في قوله وهو يدرك الابصار يجب ان يكون هذا هو المراد ليكون الكلام مطابقا للاثبات والله
تعالى ليس من المبصرين بالابصار فلا يلزم ما ذكرتموه وبعد فلا يجوز من الله تعالى ان يجمع بينه
وبين غيره في الخطاب بل يجب ان يفرد بالذكر تاديبا لنا وتعليما للتعظيم وعلى هذا قال امير
المؤمنين عليه السلام لما سمع خطيبا يقول من اطاع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى
فقال له بئس خطيب القوم انت هلا قلت ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فنهاه
عن الجمع بين الله وبين رسوله في الذكر اعظاما واجلالا لله جل ذكره فان قيل وقوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار عام في دار الدنيا وفي دار الآخرة وقوله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة خاص في دار الآخرة ومن حق العام ان يحمل على الخاص كما ان من
حق المطلق ان يبنى على المقيد ولهذا يستدلون بهذه الاية اصلا على انه تعالى يرى في دار الآخرة
وجوابنا ان العام انما يبنى على الخاص اذا امكن تخصيصه وهذه الاية لا تحتمل التخصيص
لانه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا يرجع الى ذاته وما كان نفيه مدحا راجعا الى ذاته كان
اثباته نقصا والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه من الوجوه وبعد فان هذه الاية انما
تخصص تلك الاية اذا افادت انه تعالى يرى في حال من الاحوال وليس في الاية ما يقتضي
ذلك لان النظر ليس هو بمعنى الرؤية هذا هو الجواب عنه اذا تعلقوا به على هذا الوجه
واما اذا استدلوا به ابتداء فالكلام عليه ان يقال لهم ما وجه الاستدلال بالاية فان قالوا
انه تعالى بين ان الوجوه يوم القيامة تنظر اليه والنظر بمعنى الرؤية قلنا لسنا نسلم ان النظر

بمعنى الرويه فما الذي يلجئكم عليه فما تجدون اليه سبيلا ثم يقال لهم كيف يصح ان
يكون النظر بمعنى الرويه و معلوم انهم يقولون نظرت الى الهلال فلم اره فلو كان احدهما
هو الاخر لتناقض الكلام و نزل منزله قول القائل رايت الهلال فما رايته و هذا متناقض
فاسد وبعد فانهم يجعلون الرويه غايه للنظر فيقولون نظرت حتى رايت فلو كان احدهما
هو الاخر لكان بمنزله من يجعل الشي غايه لنفسه وذلك لا يجوز وكذلك لا يصح ان يقال
رايت حتى رايت وبعد فانهم يعقبون النظر بالرويه فيقولون نظرت فرايت فلو كان احد
هو الاخر لكان في ذلك تعقيب الشي بنفسه و نزل منزله قولك رايت فرايت وهذا لا يستقيم
وبعد فانهم ينوعون النظر فيقولون نظرت نظر راض و نظرت نظر غضبان و نظرت
نظر شزر وعلى هذا قال الشاعر ۞ نظروا اليك باعين مزوره نظر التيوس الى شفار الجازر
وقال اخر ۞ تحدثني العينان ما الصدر كاتم وما جن بالبغضا والنظر الشزر
وايضا فانهم يقولون في تفسير الاقبل و هو الاحول هو الذي اذا نظر اليك كانه ينظر الى
غيرك فلو كان النظر هو الرويه لكان تقديره هو الذي اذا راك كانه يرى غيرك و هذا لا
يستقيم وبعد فانا نعلم ضروره كون الجماعه ناظرين الى الهلال و لا نعلمهم رائين له ضروره
ولهذا يصح ان يسال عن ذلك فلو كان احدهما بمعنى الاخر لجرى ذلك و يدل
على ذلك ايضا قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر ونفى الرويه
فلو كان احدهما بمعنى الاخر لتناقض الكلام و نزل منزله قول القائل يرونك ولا يرونك و هذا
خلف من الكلام فان قيل ان ذلك مجاز لانه ورد في صفات الاصنام قلنا انه وان
كان كذلك الا ان المجاز كالحقيقه في انه لا يصح التناقض فيه وحاصل هذه
الجمله ان النظر من الرويه بمنزله الاصغا من السماع و الذوق من ادراك الطعم والشم من
ادراك الرائحه فان قيل النظر اذا اطلق يحتمل معاني كثيره على ما ذكرتموه فاما
اذا علق بالوجه فانه لا يحتمل الا الرويه كما انه اذا علق بالقلب لم يحتمل الا الفكر وربما
يقولون ان النظر اذا علق بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرويه قلنا ما ذكرتموه
اولا فما لا نسلم فما الذي يلجئكم عليه فان قالوا الدليل عليه هو ان الاله التي يرى بها الشي في
الوجه فيجب في النظر اذا علق به ان لا يحتمل الا الرويه لانه لو لم يكن كذلك لكان لا يثبت لتعلقه
به فائده قلنا لو وجب صحه ما ذكرتموه من حيث ان الاله التي يرى بها الشي في الوجه وجب
صحه ان يقول القائل ذقت بوجهي و شممت به اذ ادركت الطعم لان اله الذوق في الوجه وهكذا
قوله سمعت بوجهي و قد عرف خلافه واما ما قالوه من ان النظر اذا علق بالوجه
وعدي بالى لم يحتمل الا الرويه فيشكل عليه انتبا الله تعالى فان قيل النظر المذكور في الايه
اذا لم يفد الرويه فما تاويل الايه قيل له قد قيل ان النظر المذكور في الايه هاهنا
بمعنى الانتظار فكانه تعالى قال وجوه يومئذ ناضره لثواب ربها منتظره والنظر بمعنى الانتظار قد
ورد قال الله تعالى فنظره الى ميسره اي فانتظار وقال جميل وعرضا كاعين بلقيس فناظره
بم يرجع المرسلون اي منتظره وقال الشاعر ۞ فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب
اي لمنتظره وقال اخر ۞ واني امرا يرجو السبيل الى الغنى بعرضك عن حد الغنى جد جابره
تراه على قرب وان بعد المدى باعين امال اليك نواظره
وقال اخر ۞ وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالخلاص

ما

من هنا

ان الى في الآية على ما قيل ليس هو حرف الجر ولا حرف التعدية وانما هو واحد
الآلاء التي هي النعم فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها وقال الخليل
انا انظر الى الله والى فلان من الخلائق اي انتظر خيره ثم خير فلان. فان قيل
النظر اذا عدي بالى كيف يجوز ان يكون بمعنى الانتظار. قلنا كما قال الله تعالى فنظرة الى
ميسرة ذكر النظر وعداه بالى واراد به الانتظار. وكما يقول العرب على ما قال الخليل
وقال جميل: اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر
فان قيل النظر اذا علق بالوجه وعدي بالى كيف يراد به الانتظار. قلنا ان ذلك
غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر: وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي بالخلاص
على ان الى في الآية على ما قيل ليس هو حرف جر ولا حرف التعدية وانما هو واحد الآلاء التي
هي النعم فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها منتظرة ونعمه مترقبة. وقد اجاب
شيخنا ابو عبد الله البصري بان النظر اذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعدى
بالى وكذلك اذا كان بمعنى الانتظار لا يمتنع ان يعدى بالى لان العبارات سلك بها
مسلك الحقائق. وهذا اشارة الى ان النظر بمعنى الانتظار مجاز وحقيقته تقليب الحدقة
وليس كذلك لان النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة على ما مر. وبعد فلو جاز ان
يعلق النظر بالعين ويراد به الانتظار جاز ان يعلق بالوجه ايضا ويراد به الانتظار ومعلوم
انهم يعلقون النظر بالعين ويعدونه بالى ويريدون به الانتظار وعلى هذا قال الشاعر
تراه على قرب وان بعد المدى باعين مال الملك نواظر. على ان هذا الوجه
هاهنا ليس بمقصود وانما المقصود صاحب الوجه كما قال تعالى في قوله وجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل ومعلوم ان الوجوه لا تظن وانما اصحاب الوجوه يظنون. هذا هو التأويل
الاول والكلام عليه. واما التأويل الثاني فهو ان النظر بمعنى
تقليب الحدقة الصحيحة فكأنه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة فذكر
نفسه واراد غيره كما قال في موضع آخر واسأل القرية يعني اهل القرية وقال اني
ذاهب الى ربي اي الى حيث امرني ربي وقال وجاء ربك اي امر ربك وقال غيره
هلا سألت الخيل يا ابنة مالك ان كنت جاهلة بما لم تعلمي. اي ارباب الخيل
وقال آخر: سلا الربع انا يممت ام مالك وهل عادة للربع ان يتكلما
وكلا التأويلين مرويان عن امير المؤمنين عليه السلام وعن عبد الله بن عباس وجماعة
من الصحابة والتابعين. قالوا على التأويل الاول ان هذه الآية وردت في شأن
اهل الجنة فكيف يجوز ان يكون بمعنى الانتظار لان الانتظار يورث الغم والمشقة ويؤدي
الى التنغيص والتكدير حتى قال في المثل الانتظار يورث الاصفرار والانتظار
الموت الاحمر وهذه الحالة غير جائزة على اهل الجنة. وجوابنا ان الانتظار
لا يقتضي تنغيص العيش على كل حال وانما يوجب ذلك متى كان المنتظر لا
يثق وصول ما ينتظر اليه او يكون في حبس ولا يدري متى يتخلص من ذلك
وهل يتخلص ام لا فانه والحال هذه يكون في غم وحسرة فاما اذا امن وصوله
فلا يكون في غم وحسرة خاصة اذا كان في حال انتظاره في رغد عيش واهناه. الا ترى
ان من كان على مائدة قوم وعليها الوان من الطعام اللذيذة ياكل منها ويلتذ بها

ويتطلعون أبداً ويشتهون وصوله إليه فإنه لا يكون في تنغيص ولا تكدير بل يكون في سرور
مضاعف حتى لو قدم إليه الأطعمة كلها دفعة واحدة لتبرم بها كذلك حال أهل
الجنة لا يكونون في غم وتنغيص إذا كانوا يشتهون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال
ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالسمع على هذه المسألة استدل بالأدلة
العقلية وبدأ منها بدلالة المقابلة وتحريرها هو أنّ
الواحد منا رائي بحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً
أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً
في المقابل ولا في حكم المقابل وهذه الدلالة مبنية على أصول أحدها أن
الواحد منا رائي بحاسة والثاني أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً
أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل والثالث أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً
ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل أما الأول فالذي يدل عليه أن الواحد منا
متى كانت حاسته صحيحة والموانع مرتفعة والمدرَك موجود يجب أن يرى ومتى
لم يكن كذلك استحال أن يرى فيجب أن يكون لصحة الحاسة في ذلك تأثير لأن بهذه الطريقة
نعلم تأثير المؤثرات من الأسباب والعلل والشروط وأما الكلام في أن الرائي
بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل فلأنه
متى كان الشيء مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل وجب أن يرى وإذا لم يكن مقابلاً
ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل لم يُرَ فيجب أن يكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في
الرؤية لأن بهذه الطريقة نعلم تأثير الشرط وأما الكلام في أن الله تعالى لا يجوز
أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل فهو أن المقابلة والحلول إنما
تصح على الأجسام والأعراض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلاً
ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل فإن قيل كيف يصح قولكم أن الواحد منا
لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ومعلوم أنه يرى
وجهه في المرآة مع أنه ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل قلنا إن وجهه
في حكم المقابل لأن الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة فيصير كالعين ثم ينعكس
إلى الوجه فيرى وجهه كأنه مقابل له وعلى هذا الوجه تبنى مرائي ليرى قفاه لأن
الشعاع ينفصل من نقطته ويتصل بالمرآة المستقبلة ثم ينعكس إلى المرآة المستدبرة
فيصير كالعين فيرى قفاه فإن قيل أليس أن الله تعالى يرى الواحد منا وإن لم يكن
مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل قيل له إنما وجب هذه القضية في
القديم تعالى لأنه رائي لا بالحاسة والواحد منا رائي بحاسة فلا يصح أن يرى إلا كذلك
فإن قيل إن هذه الدلالة مبنية على أن الواحد منا يرى بالحاسة ونحن لا نسلم ذلك
بل نقول إنما يرى أحدنا ما يراه برؤية خلقها الله تعالى في بصره قلنا قد مر في كلامنا
ما هو جواب عن ذلك لأنا قد بينا أن أحدنا متى كانت حاسته صحيحة والمرئي بهذه
الأوصاف وجب أن يراه ومتى لم يكن كذلك لم يصح أن يراه فدل على أنه إنما يرى ما يراه
بالحاسة على ما نقوله يبين ذلك أنه لو رأى ما يراه برؤية خلقها الله تعالى فيه لصح

مستحيل

لا تعلمها مع هذه الاحوال كلها فلا نرى المرئي او نرى مع فقد هذه الامور وذلك
ويمكن **ايراد هذه الدلالة** على وجه اخر لا يلزمنا هذا السؤال فيقال
ان احدنا انما يرى الشيء عند شرطين احدهما يرجع الى الرائي والاخر يرجع الى المرئي
ما يرجع الى الرائي فهو صحة الحاسة وما يرجع الى المرئي هو ان يكون للمرئي مع
الرائي حكم وذلك الحكم هو ان يكون مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل واذا اوردنا
على هذا الوجه سقط عنك هذا السؤال على ان هذا السؤال الذي اوردتموه مبني على ان
الادراك معنى ونحن قد بينا في الكلام على ان الادراك ليس بمعنى انشاء الله تعالى **فان قيل** ما
انكرتم ان احدنا انما لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلا او حالا في المقابل او في حكم المقابل
لان الباري تعالى اجرى العادة بذلك فلا يمتنع ان يختلف الحال فيه فيرى القديم جل وعز
في دار الاخرة **قلنا** له انما يكون بمجرى العادة يجوز اختلاف الحال فيه الا ترى
ان الحر والبرد والثلج والمطر لما كان بمجرى العادة اختلف بحسب البلدان والا
وقات فكان يجب مثله في مسئلتنا لو كان كذلك بالعادة فيجب صحة ان يرى الشيء
احدنا وان لم يكن مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل في بعض الحالات
لاختلاف العادة بل كان يجب ان نرى المحجوب كما نرى المكشوف ونرى البعيد كما
نرى القريب ونرى الدقيق كما نرى الكثيف ومتى ارتكبوا هذا كله فالواجب
ان نرى المحجوب كما نرى المكشوف والمعلوم خلافه **فان قيل** ما انكرتم ان ذلك
من باب ما يستمر العادة فيه كما في حصول الولد من ذكر وانثى وكطلوع الشمس من مشرقها
وغروبها من مغربها وحصول كل جنس من الحيوانات من جنسه وكنبات الزرع
وما يجري هذا المجرى وجوابنا انا لم نوجب فيما طريقه العادة ان يختلف الحال فيه على كل
وجه بل اذا اختلف من وجه واحد كفى وما من شيء من هذه الاشياء التي ذكرتها الا والحال
فيه يختلف على وجه الا ترى ان الولد قد يحصل لا من ذكر وانثى فان ادم عليه السلام خلق لا من
ذكر وانثى وعيسى عليه السلام خلق من غير ذكر وفيما بيننا ما من ولد الا والحال فيه بخلاف الحال في غيره
فواحد يولد تاما والاخر يولد ناقصا فكان يجب مثله في مسئلتنا حتى يصدق من
اخبرنا انه شاهد ما ليس بمقابل له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل او شاهدنا او انا
نشاهد هذه الاشياء من دون ان يكون على هذا الوجه او ما يجري مجراه وقد علم خلافه
فان قيل ما انكرتم ان الواحد منا انما لا يرى الا ما كان مقابلا او حالا في المقابل
او في حكم المقابل لامر يرجع الى المرئي لا الى الرائي **قلنا** له هذا الذي ذكرتموه لا يصح
لانه كان يجب في القديم تعالى الا يرى هذه المرئيات لفقد هذا الحكم فيه والمعلوم خلافه
فان قيل انما يرى القديم تعالى بلا كيف كما نعلمه بلا كيف فلا يحتاج الى ان يكون مقابلا او
حالا في المقابل او في حكم المقابل **قلنا** له ان هذا قياس الرؤية على العلم من دون علة
تجمعهما فلا يصح فان للعلم اصلا في الشاهد وللرؤية اصلا فيجب ان يرد كل واحد منهما الى اصله
فالعلم من حقه ان يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولهذا يتعلق بالموجود والمعدوم والمحدث
والقديم فان كان معدوما علم معدوما وان كان موجودا علم موجودا وكذا الكلام اذا
كان قديما او محدثا وليس كذلك الرؤية فانها لا تتعلق الا بالموجود ولهذا لا يصح في
المعدوم ان يرى **فان قيل** هلا جاز ان يرى تعالى بحاسة سادسة فلا يجب ان يكون
مقابلا له ولا حالا في المقابل ولا في حكم المقابل لان تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس **قلنا**

مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكثر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض لأن
فيها سهلاً وشكلاً ورزقاً ومكاناً ومعلوم أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف آلاتها
متفقة في أن لا ترى الشيء بها إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل على أنه
لا دلالة تدل على تلك الحاسة فلا يصح إثباتها **وبعد** فلو جاز أن يرى القديم تعالى بحاسة
سادسة لجاز أن يذاق بحاسة سابعة وأن يلمس بحاسة ثامنة وأن يشم بحاسة تاسعة
ويسمع بحاسة عاشرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً **وقد مر** في الكتاب ما هو إشارة إلى دلالة
الموانع لأنه قال الشيء إنما يرى لما هو عليه في ذاته والقديم تعالى حاصل على ما هو عليه فيما
لم يزل فيجب أن يراه الآن فيما
المانع من أن يرى **وأجاب** عنه بأن ما لا يرى ينقسم إلى ما لا يرى لمنع وإلى ما لا
يرى لاستحالة الرؤية عليه والقديم إنما لا يرى لاستحالة الرؤية عليه لا لمنع **فإن قال**
فإنه ما في هذه الدلالة أن أحدنا لا يرى الله عز وجل فمن أين أنه ليس بمرئي في نفسه
قلنا كل من قال إن أحدنا لا يرى القديم تعالى قال بأنه ليس بمرئي في نفسه **دليل**
آخر وهو أن القديم تعالى لو جاز أن يرى في حال من الأحوال
لوجب أن نراه الآن ومعلوم أنا لا نراه الآن **وتحرير هذه الدلالة** هو أن الواحد
منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها والقديم تعالى حاصل على الصفة
التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها والموانع المعقولة مرتفعة فيجب أن نراه الآن فمتى
لم نره دل على استحالة كونه مرئياً **وهذه الدلالة** مبنية على أصلين أحدهما أن الوا حد
منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها والثاني أن القديم تعالى حاصل على
الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها **أما الذي يدل** على أن القديم تعالى
حاصل على الصفة التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها هو أن الشيء إنما يرى على أخص ما
يقتضيه صفة الذات والقديم تعالى على هذه الصفة فلا خلاف بين مشايخنا في هذه
المسألة لأنه حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود **ونحن نقول** إن الشيء إنما يرى
لما هو عليه في ذاته وهم يقولون إنما يرى لوجوده والقديم تعالى حاصل على كل واحد من هاتين
الصفتين فإذاً لا شك أنه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها فلا خلاف
في أنه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ولا يتجدد له صفة في الآخرة يرى
عليها فيبطل ما قلناه **وأما الذي يدل** على أن الواحد منا حاصل على الصفة
التي لو رأى لما رأى إلا لكونه عليها هو أنه إنما يرى الشيء لكونه حياً بشرط صحة الحاسة
وارتفاع الموانع وهذا باب **فإن قيل** ولم قلتم ذلك **قلنا** لأنه متى كان على هذه الصفة
وجب أن يرى ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى فيجب أن يكون رؤيته لما يراه لكونه حياً
بشرط صحة الحاسة على ما نقوله لأن بهذه الطريقة نعلم تأثير المؤثرات من الأسباب
والعلل والشروط **فإن قيل** نحن لا نسلم ذلك بل نقول إن الحي منا إذا كان صحيح
الحاسة إنما يرى الشيء لرؤية يخلقها الله تعالى في بصره وإدراك يخلقه **قلنا** الإدراك ليس بمعنى
وليس بأمر زائد على ما ذكرنا **فإن قيل** ومن أين أن الإدراك ليس بمعنى **قلنا** لو كان
معنى لوجب في الواحد منا مع صحة الحاسة وارتفاع الموانع ووجود المدرك أن لا يرى ما بين
يديه في بعض الحالات بأن لا يحل فيه له الإدراك وهذا يقتضي أن يكون بين يديه
أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الإدراك وهذا يرفع الثقة

بالمشاهدات ويلحق الجهل بالعيان وذلك محال فما أدى إليه وجب أن يكون محالاً
فإن قيل إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة فكيف يجوز أن يكون ولا نراها قلنا
إن العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق وهو العلم بأنه لو كان لرأيناه وقد يسد ثم على
هذه الطريق على نفسكم لتجويزكم أن يكون ولا نرويه فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم
شيء فيلزمكم ما ألزمناكم بين ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق وهو العلم بأنه لو كان
لرآه لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك وكذلك إذا جوزتم أن يكون ولا
نرويه يجب أن يكون حالكم حال الأعمى فإن قيل أليس الأعمى مع تجويزه أن يكون ولا يرى
يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء بأن يلمس فيجد ذلك الموضع خالياً قلنا كلامنا في
علمين يستند أحدهما إلى الآخر وكان الأول طريقاً إلى الثاني وهذا الذي ذكرتموه ليس كذلك
فلا يصح وهكذا الجواب إذا قيل أليس يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الخبر
لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدراك فإن قيل أليس يجوز ثم أن يقلب الله الجبال
ذهباً مع أنّا نقطع على أنه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسئلتنا فيجوز أن يكون بين أيدينا شيء ولا
نراه ومع ذلك نقطع على أنه ليس بحضرتنا قيل له إن بين الموضعين فرقاً لأن كلامنا
في علمين يستند أحدهما إلى الآخر والأول طريق إلى الثاني فعلمنا من أفسد على نفسه تلك الطريقة
لم يحصل له العلم الثاني الحاصل عن الطريق وليس كذلك فيما أوردتموه لأن العلم بأنه تعالى لم
يقلب الجبال ذهباً ضروري يخلقه الله تعالى فينا ابتداء ولا نسبه ما ذكرنا فإن قيل أليس ثم
جوزتم أن يقلب الله تعالى صورة زيد إلى صورة أخرى ثم قطعتم على أنه لم يفعل فهلا جاز مثله في مسئلتنا
والجواب عنه مثل الجواب عما مضى لأن كلامنا في علمين أحدهما طريق إلى الآخر [illegible]
فعلمنا من أفسد تلك الطريقة على نفسه لا يحصل له العلم الذي يحصل من تلك الطريق والعلم
بأن زيداً هو الذي شاهدناه من قبل لا يستند إلى طريقة قد أفسدناها على أنفسنا فجاز أن نقطع
على أنه هو فإن قيل إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك وقد أفسدتم على أنفسكم
بتجويزكم أن يقلب الله تعالى صورته فلا يمكنكم القطع على أنه هو قيل له ليس الأمر على ما ظننته
لأن هذا العلم لا يستند إلى الإدراك إذ لو كان كذلك لوجب فيمن أدرك زيداً ثم شاهده من
بعد ذلك أن يعرفه لا محالة والمعلوم خلافه فإن في الناس من يشاهد شخصاً مرة ثم إذا رآه
يأنسه ويعرفه وفيهم من يشاهده مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يثبته ولم يعرفه لا لذلك
إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك فصح ما قلناه فإن قيل ما ألزمتمونا
في الإدراك لازم لكم في السماع لأن من الجائز عندكم أن يقلب الله تعالى سماع أحدنا من سمت
المرئي ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء كذلك في مسئلتنا قلنا إن من قلب
الله تعالى سماعه عن سمت المرئي لا يكون حاسته صحيحة بل يكون حاله وحال الأعمى سواء
وكلامنا في الحي إذا كان صحيح الحاسة فلا يلزمنا ما ذكرتموه فإن قيل إن العلم بأنه
ليس بحضرتنا شيء علم يخلقه الله تعالى فينا ابتداء لا أنه علم مستند إلى طريق قد أفسدناها على أنفسنا
قلنا ليس الأمر على ما ظننتم بل العلم بأنه ليس بحضرتنا شيء علم مستند إلى أنه لو كان لرأيناه
وعلى هذا فإن الأعمى لما فقد هذا الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء والمبصر لما
حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء فعلمنا أن أحد العلمين يستند إلى
الآخر والأول طريق إلى الثاني فمن أفسد على نفسه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني وعدم
بهذه الجملة أن الإدراك ليس بمعنى وأن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى لما

رأى إلا لكونه عليما والعدم يعني حاصل على الصفة التي لو رئي لما رأى إلا لكونه عليما والموانع
المعقولة مرتفعة. **فإن قيل** ولم قلتم إن الموانع المعقولة مرتفعة **قلنا** لأن الموانع
من الرؤية ستة الحجاب والرقة واللطافة والبعد المفرط وكون المرئي في غير جهة
محاذات الرائي وكون محله بعض هذه الأوصاف وشيء منها لا يجوز على الله في حال من الأحوال **وأما**
قلنا إن الحجاب مانع لأن المرئي إذا كان محجوبا لا يمكن إدراكه ومتى كان مكشوفا أمكن وهكذا
الكلام في الرقة واللطافة والبعد المفرط وكون المرئي في غير جهة محاذات الرائي لأن المرئي
متى كان بعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك ومتى لم يكن كذلك أمكن أن يدرك وهكذا
إذا كان محل المرئي بعض هذه الأوصاف لأن اللون متى كان في محل محجوب أو رقيق أو لطيف
أو بعيد أو كان محله في غير جهة محاذاة الرائي لم يمكن إدراكه ومتى لم يكن كذلك أمكن وبهذه
الطريقة نعرف المنع مما ليس بمنع **فإن قيل** كيف قلتم إن الحجاب مانع عن الرؤية ونحن نرى ما
وراء الزجاج **قلنا** لا يمكن إنكار أن الحجاب مانع ومن ينكر ذلك فقد ينكر العيان ويجحد
الضرورة **وأما ما ذكرته** في الزجاج فإنا إنما نرى ما وراءه لأن فيه خللا على طريق الانعراج
ويحصل بضرب من الصقالة والصفا فلا يحجب ما وراءه بل يحصل قاعدة الشعاع مع ما وراءه على
وجه لا يشابه وسطه ولا ما يجري مجرى الساتر **وأما** قلنا إن فيه خللا على طريق الانعراج لأنه
إذا ملئ دهنا وسد رأسه ووضع في الشمس فإنه يذهب ما فيه من الدهن فلولا أن فيه خللا
على ما قلنا وإلا لم يذهب فلهذه العلة أمكن رؤية ما فيه ورؤية ما وراءه كما أمكن رؤية
المكشوف **فإن قيل** كيف قلتم إن الرقة منع مع أن المحتضر يرى الملك والحرير يرى بعضهم
بعضا **قلنا** إن الرقة لا تمنع بنفسها وإنما تمنع لغيرها وهو ضعف الشعاع وقلته والمحتضر إنما يرى
الملك لأن شعاعه أكثر وكذلك الجن **فإن قيل** كيف قلتم إن اللطافة منع ومعلوم أن الجزء الواحد
إذا انضم إليه غيره يدرك **قلنا** إن الجزء الواحد إذا انضم إليه غيره خرج عن كونه
لطيفا بل هو كثيف فلكثافته يصح إدراكه **فإن قيل** كيف قلتم إن البعد المفرط
منع مع أنا نرى السماء وما فيها من الكواكب نحو زحل وغيره من النجوم **قلنا**
إنا إنما نرى السماء على بعده عنا لأنه جسم عظيم وضوء كثيف ولا جرم أن هذا القدر من
البعد لا يمنع في جنبه بعدا مفرطا **وبعد** فإن زحل ليس من أوائل الجرم والعظم بهذه المنزلة
التي نراه لأجل ذلك إلا لبعده عنا **فإن قيل** كيف قلتم إن كون المرئي في غير جهة محاذات
الرائي مانع ومعلوم أن الواحد منا يرى وجهه في المرآة مع أنه في غير جهة محاذات الرائي
قلنا إنا قد أجبنا عن هذا فيما قبل وتكلمنا عليه **واعلم** أن الموانع على ضربين أحدهما
يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط **أما** المانع بنفسه فهو كالحجاب وكون المرئي في غير جهة
محاذات الرائي **وأما** المانع بشرط فعلى قسمين أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى الرائي والثاني
ما يمنع لأمر يرجع إلى المرئي ما يرجع إلى الرائي فهو كالرقة واللطافة فإنه إنما يمنع لأمر
يرجع إلى الرائي وهو ضعف الشعاع وأما ما يرجع إلى المرئي فنحو البعد المفرط فإنا
إنما لا نرى لبعده حتى لو قرب لرئي فصار الحال في المنع عن الرؤية كالحال في المنع عن الفعل
فكما أن المنع عن الفعل على قسمين أحدهما يمنع بنفسه كالقيد وما يجري مجراه والآخر
يمنع بشرط ثم ما يمنع بشرط فعلى ضربين أحدهما ما يرجع إلى الفاعل وذلك نحو قلة القدر
والضعف والآخر يرجع إلى الفعل نحو كثرة الثقل فيه كذلك الموانع عن الرؤية **فإن
قيل** ما أنكرتم أنا إنما لا نرى القديم تعالى لمانع غير معقول **قلنا** لأن إثبات ما لا يعقل
يفتح باب الجهالات ويلزم علينا تجويز أن يكون بحضرتنا أجسام عظيمة ونحن لا نراها لمانع غير

معقول ويلزم مثل ذلك في المعدوم والمعلوم خلافه فان قيل ما انكرتم ان
المانع من رؤية الله تعالى هو انه لم يشا ان نرى نفسه ولو شا لرايناه قلنا المشيه
انما تدخل فيما يصح دون ما يستحيل وقد بينا ان الرؤية مستحيلة عليه فلا يصح ما ذكرتموه
وبعد فلو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم فيقال ان المعدوم انما لا نرى لانه
تعالى لا يشا ان نراه ولو شا لرايناه وكما ان ذلك خلف من الكلام كذلك ها هنا فان
قيل ما انكرتم ان هذه الامور التي عددتموها ليست موانع قلنا ان كان الامر على
ما ذكرتموه فقد ارتفع غرضنا لان الغرض بيان ان الموانع عن الرؤية مرتفعة وانه تعالى لو كان
مرئيا في نفسه لوجب ان نراه الان وهذا اقدم مما ذكرتموه على انا قد بينا ان هذه الامور
موانع بما لا يمكن دفعه فان قيل بما انكرتم انا نرى القديم تعالى الان قلنا لو رايناه لعلمناه
ضرورة لان الرؤية طريق الى العلم وهذا يوجب ان نكون عالمين به من نفوسنا ونجد
خلافه فان قيل السؤال به تعالى حاصل على الصفة التي لو علم لما علم الا لكونه عليها والواحد
منا حاصل على الصفة التي لو علم الا لكونه عليها والموانع المعقولة عن نعلم مرتفعة ثم
لا يجب في كل عاقل ان يعلم القديم تعالى فهلا جاز مثله في مسئلتنا ان يكون القديم حاصلا على
الصفة التي لو راي لما راي الا لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفة التي لو راى لما راى
الا لكونه عليها ثم لا يجب ان نراه الان قلنا ان بين الموضعين فرقا لان المصحح لكونه
عالما غير الموجب اذ المصحح له انما هو كونه حيا والموجب له هو العلم وليس كذلك في كونه
مدركا لان المصحح له كونه حيا وهو الموجب له ايضا فافترقا حد ما الاخر وللقوم شبه

في هذا الباب من جملتها قوله تعالى وجوه

يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قالوا بين الله تعالى ان الوجوه تنظر اليه يوم القيمة وهذا يدل
على كونه مرئيا على ما نقوله والاصل في الكلام عليهم ان نمنعهم من الاستدلال بالسمع اصلا
لان الاستدلال بالسمع مبني على انه تعالى عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين والقوم لا يقولون
بهذا فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شي اصلا وبعد فانا بينا ان النظر ليس هو الرؤية وكلمنا
عليه فلا وجه لاعادته ومما يتعلقون به قوله تعالى رب ارني انظر اليك قالوا فهذا
سؤال قد سال موسى الله الرؤية فدل على انها جائزة على الله تعالى فلو استحال ذلك لم يجز
ان ساله قالوا والذي يدل على ان السؤال سؤال موسى عليه السلم وجهان احدهما هو انه
هو انه اضاف الرؤية الى نفسه والثاني انه تاب والتوبة لا تصح الا من فعل نفسه وقد
اجاب شيخنا ابو الهذيل عن ذلك بان الرؤية ها هنا بمعنى العلم ولا اعتماد عليه
لان الرؤية انما تكون بمعنى العلم متى تجرد فاما اذا قرن بها النظر فلا يكون بمعنى العلم والاولى
ما ذكره غيره من مشايخنا وهو ان السؤال لم يكن سؤال موسى وانما كان سؤالا عن قومه والذي
يدل عليه قوله جل وعز لمحمد صلى الله عليه يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فصرح الله تعالى بان القوم هم الذين جاوا
على السؤال وقد دل عليه ايضا قوله تعالى حاكيا عن موسى عليه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا
فدل ان السؤال سؤال عن قومه وان الذنب ذنبهم فان قيل لولا ان الرؤية غير مستحيلة
على الله تعالى والا لما جاز ان يساله ذلك عن نفسه ولا عن قومه كما لا يجوز ان يسال الله الصاحبة
والولد لما كان مستحيلا عليه قلنا فرق بينهما لان مسئلة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع
جاز ان يطلب فيها دلالة سمعية بخلاف مسئلة الصاحبة والولد وقيل انه علم ان الرؤية
مستحيلة على الله تعالى ولكن ساله عن ذلك ليرد الامة لم تكن تسمعهم جوابه فسال الله تعالى

لئلا يرد من جهته جواب يقنعهم وأما ما ذكره في الصاحبة والولد فلا يصح لأنه إنما لم يسأل ذلك لأن
الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك حتى
لو قدر أنهم طلبوا منه ذلك وعلم أنه لا يقنعهم جوابه لجاز أن يسأل الله تعالى ذلك لئلا يرد من جهته
جواب يقنع وقد قيل إن بين الموضعين فرقًا لأن إحدى المسألتين لا يمكن أن يستدل عليها
بالسمع والأخرى يمكن ذلك فيها ففارق أحدهما الآخر وأما ما ذكره من
أن السؤال سؤال موسى لأنه أضاف الرؤية إلى نفسه بقوله رب أرني أنظر إليك فلا
يصح لأنه غير ممتنع أن يكون السؤال سؤال قومه ثم إنه يضيفه إلى نفسه وهذا ظاهر في الشاهد
الآن إن الكثير منا إذا تشفع لغيره في حاجة ربما يقول اقض حاجتي وأنجح طلبتي ويجري
هذا المجرى فيضيفه إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره وأما ما قالوه من أن
السؤال سؤال موسى لأنه تاب عن ذلك والتوبة لا تصح إلا من فعل نفسه فلا يصح أيضًا لأن توبته
هو لأنه سأل بحضرة القوم من غير إذن ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة
الأمة من غير إذن سمعي لأنه لا يمتنع أن تكون الصلاح في الإجابة أو أن يكون ذلك مفسدة عن قبول
قوله وأما الصاعقة فلم يكن ذلك عقوبة وإنما كان امتحانًا وابتلاءً كما امتحن الله تعالى
غيره من الأنبياء وهذه الآية لنا عليهم من وجهين أحدهما هو أنه تعالى قال مجيبًا
لسؤاله رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولن موضوعة للتأبيد فقد نفى أن يكون مرئيًا
البتة وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه فإن قالوا إن الله تعالى قال حاكيًا عن اليهود
ولن يتمنوه أبدًا بما قدمت أيديهم أي لا يتمنون الموت ثم قال حاكيًا عنهم يا مالك ليقض
علينا ربك قال إنكم ماكثون فكيف يقال إن لن موضوعة للتأبيد قلنا إن لن موضوعة
للتأبيد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة بل لا يمتنع أن يستعمل مجازًا وصار الحال فيه
كالحال في قولهم أسد وحمار فكما أن موضوعهما في حقيقتهما الحيوانات المخصوصة
ثم يستعمل في غيرهما على سبيل التوسع والمجاز واستعمالهما في غيرهما لا يقدح في حقيقتهما كذلك
هاهنا والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية هو أنه تعالى قال لن تراني
ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية باستقرار الجبل فلا
يخلو إما أن يكون علق الرؤية باستقراره بعد تحركه وتدكدكه أو علقها به حال الحركة لا يجوز
أن يكون الرؤية قد علقها باستقرار الجبل بعد تحركه لأن الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه
فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل حال تحركه وذلك لا بد أن يدل على أن الرؤية مستحيلة
عليه كاستحالة استقرار الجبل حال الحركة ويكون هذا بمنزلة قوله ولا يدخلون الجنة حتى
يلج الجمل في سم الخياط وأما تعلقهم بقوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله تعالى فمن
كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملًا صالحًا إلى غير ذلك من الآيات التي فيها ذكر اللقاء والأصل
في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ولهذا يستعمل أحدهما حيث لا
يستعمل الآخر وعلى هذا فإن الأعمى يقول لقيت فلانًا وجلست بين يديه وقرأت عليه ولا
يقول رأيته وكذلك قد يسأل الواحد منا غيره هل لقيت الملك فيقول لا ولكني رأيته على
القصر فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك فثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية وإنهم
إنما يستعملونه فيها مجازًا وإذا ثبت ذلك فيجب أن يحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة
العقل فيقال المراد بقوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام أي يوم يلقون ملائكته كما قال في موضع آخر
يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وأما قوله فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملًا صالحًا أي ثواب ربه ذكر نفسه والمراد غيره كما قال في موضع آخر

وانا ادعوكم الى العزيز الغفار اى الى طاعة العزيز الغفار وقال انى ذاهب الى ربى اى الى
حيث امرنى ربى وكقوله وجاء ربك اى وجاء امر ربك وقوله واسأل القرية يعنى اهل القرية
ونظائر هذا اكثر من ان يحصى **وبعد** فلو كان هذه الاية دالة على ان المؤمنين يرون الله
تعالى لوجب في قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ان يدل على ان المنافقين يرونه وهم
لا يقولون بذلك فليس الا ان الرؤية مستحيلة على الله تعالى في كل حال وان اللقاء في هذه الاية
محمول على عاقبة كما في تلك الاية محمول على لقاء ثواب الله او لقاء ملائكته **وفي الحكاية**
ان ناصبا من القضاة استدل بقوله جل وعز تحيتهم يوم يلقونه على انه تعالى يرى فاعترض
عليه ملاح فقال ليس اللقاء بمعنى الرؤية لان احدهما يستعمل حيث لا يستعمل الاخر بل يستغنى
باحدهما ويستغنى بالاخر ولا يناقض الكلام **وقال** فلو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يحل
الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين وقد قال الله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه فيجب ان
يدل على ان المنافقين يرونه **فقال** له القاضي من اين لك هذا **فقال** من رجل بالبصرة
يقال له ابو علي بن عبد الوهاب الجبائي **فقال** لعن الله ذلك الرجل لقد بث الاعتزال
في الدنيا حتى سلط الملاحين على القضاة **ومما يتعلقون به** قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون قالوا بين الله تعالى ان الكفار يوم القيمة محجوبون عن رؤية الله وهذا يدل على ان
المؤمنين لا يحجبون وفي ذلك ما يقوله **والاصل في جوابه** ان هذا استدلال بدليل الخطاب
وذلك لا يعتمد في فروع الفقه فكيف في اصول الدين **وبعد** فليس في ظاهر الاية ما يدل
على ان الكفار يوم القيمة يحجبون عن رؤية الله لانه تعالى قال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم
يقل عن رؤية ربهم **ومتى** قالوا المراد بقوله عز وجل عن رؤية ربهم **قلنا** ليس كذلك بل المراد
به عن ثواب ربهم لانكم اذا عدلتم عن الظاهر فلسنا بالتاويل اولى منا فنحمله على وجه يوافق دلالة
العقل **ومما يتعلقون به** اجماع الصحابة قالوا اتفقت الصحابة على ان الله تعالى يرى
واجماعهم حجة فيجب القضاء بانه تعالى يرى **قلنا** لا يمكن دعوى اجماع الصحابة على ذلك فقد روي عن
عائشة انها لما سمعت قائلا يقول ان محمدا راى ربه فقالت لقد قف شعري مما قلت ثلاثا
من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية على الله تعالى ثم تلت قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء **وبعد** فمعلوم من حال
امير المؤمنين علي عليه السلام واكابر الصحابة انهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى واثبت اذا نظر
في خطب امير المؤمنين وجدتها مشحونة بنفي الرؤية عن الله تعالى فبطل ما قالوه **ومما يتعلقون**
اخبار مروية عن النبي صلى الله عليه واله واكثرها يتضمن الجبر والتشبيه فيجب
القطع على انه صلى الله عليه لم يقله وان قاله فانما قاله حكاية عن قوم والراوي حذف الحكاية
ونقل الخبر **من جملتها** وهو اشف ما يتعلقون به ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال
والذي في الجواب عن هذا طريقان
سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته **احدهما** ان هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه لانا لا نرى القمر الا مدورا عاليا منورا ومعلوم
انه لا يجوز ان يرى القديم تعالى على هذا الحد فيجب ان نقطع على انه كذب على النبي صلى الله عليه واله
لم يقله وان قاله فانما قاله حكاية عن قوم على ما ذكرناه **والطريقة الثانية** هو ان هذا
الخبر مروي عن قيس بن ابي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي عن النبي صلى الله عليه وقيس هذا مطعون
فيه من وجهين احدهما انه كان يرى راي الخوارج يروى انه قال منذ سمعت عليا على منبر
الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب يعني اهل النهروان دخل بغضه قلبي ومن دخل بغض امير المؤمنين

قلبه فاول احواله الا يعتمد على قوله ولا يحتج بخبره والثاني قيل انه خولط في عقله اخر عمره
والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز ولا ندري ان هذا الخبر رواه وهو
صحيح العقل ام مختلط العقل ويحكى عنه انه قال لبعض الناس اعطني درهما
اسوي به عصا اضرب بها الكلاب وهذا من افعال المجانين ويقال ايضا انه
كان محبوسا في بيت فكان يضرب يده على الباب وكلما طقطق الباب ضحك فلا يمكن
الاحتجاج بقوله لان هذا دلالة الجنون عليه **والطريقة الثالثة** هو ان
يقال ان صح هذا الخبر وسلم فغاية ما فيه ان يكون خبرا من اخبار الاحاد وخبر الواحد مما
لا يقتضي العلم ومسلما طريقتها العلم واليقين واذا صحت هذه الجملة بطل ما
يتعلقون به ثم ان هذا الخبر معارض بروايات **منها** ما روى ابو قلابة عن ابي ذر
انه قال قلت للنبي صلى الله عليه السلام هل رأيت ربك فقال نور هو انا اراه اي انور هو
كيف اراه بحذف همزة الاستفهام جريا على عادتهم في الاختصار وعلى هذا قول الشاعر
فوالله ما ادري وان كنت داريا بسبع رمين الجمر ام بثمان وعن جابر بن
عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه انه قال لن يرى الله احد في الدنيا ولا في الاخرة وقد
قيل لعلي عليه السلام هل رأيت ربك فقال ما كنت لاعبد شيئا لم اره فقيل كيف رأيته
فقال لم تره الابصار بمشاهدة العيان لكن رأته القلوب بحقائق الايمان موصوف
بالدلالات معروف بالايات هو الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم ثم يتاوله على
وجه يوافق دلالة العقل فيقول المراد به سترون ربكم يوم القيامة اي ستعلمون ربكم
يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر وعلى هذا قال لا تضامون في رؤيته اي لا
تشكون فيه فتعقبتها بالشك ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك والرؤية بمعنى العلم
ما نطق به القران وورد به الشعر قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وقال
الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض
كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون وفي الشعر
رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم بمكة قاطنينا اي علمت الله وقال حاتم طي
اماوي ان يصبح صداي بقفرة من الارض لا ماء لدي ولا خمر
ترى ان ما انفقت لم يك ضرني وان يدي مما بخلت به صفر
اماوي ما يغني الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر قالوا النبي صلى الله عليه
انما ورد هذا الخبر مورد البشارة لاصحابه واي بشارة في ان يعلموا الله تعالى في دار الاخرة
ومعلوم انهم يعلمونه في دار الدنيا **قلنا** انما بشرنا بالعلم الضروري والعلم الضروري ليس
الا في دار الاخرة فان قال واي بشارة لهم في ان يعلموا الله تعالى ضرورة **قلنا**
لان له يلزم مؤنة النظر وتعب الفكر فان قال فيجب على هذا ان يكون المنافقون والمؤمنون
سواء لانهم يعرفون الله تعالى ايضا ضرورة كالمؤمنين **قلنا** ان المنافقين والكفار وان
علموا الله تعالى ضرورة فلا يكون حالهم وحال المؤمنين سواء لان المؤمنين اذا عرفوا الله تعالى ضرورة
وعلموا دوام ثوابهم ازدادوا سرورا وفرحا ويكون عيشهم اهنا وارغد وليس كذلك حال
المنافقين لانهم اذا عرفوا الله تعالى ضرورة وعلموا دوام عقابهم ازدادوا غما وحسرة وكانوا في
عقوبة وعذاب فان قالوا الرؤية اذا كانت بمعنى العلم يتعدى الى مفعولين [illegible]

فلانا باصلا ولا يجوز الابصار على حد معقوليه الا اذا كان بمعنى المشاهده قلنا لا يمتنع
ان يكون الاصل ما ذكرتموه ثم يقتصر على حد معقوليه توسعا ومجازا كما ان همزة
التعديه اذا دخلت في الفعل الذي يتعدى الى مفعولين يقتضي تعديته الى ثلثه مفعولين
ثم قد يدخل الذي هذه حاله ويقتصر على مفعولين ولهذا قال الله تعالى ارنا مناسكنا
فادخل الهمزه على الرويه واقتصر على مفعولين على ان حال الرويه اذا كانت بمعنى
العلم ليس باكثر من حال العلم ومعلوم انهم يقتصرون في العلم على احد مفعوليه فيقولون اعلم
ما في نفسك ولهذا قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فان قال
ان العلم هاهنا بمعنى المعرفه فلهذا جاز ان يقتصر على احد مفعوليه قلنا فارض هاهنا مثل
ذلك فنقول ان الرويه في الخبر بمعنى المعرفه لان المراد بقوله سترون ربكم يوم القيمه اي
ستعرفون ربكم يوم القيمه كما تعرفون القمر ليله البدر فلا يجب ان يتعدى الى مفعولين

وللمخالف في هذا الباب شبه من جهه العقل

من جملتها قولهم ان القديم تعالى عندكم راى لذاته فيجب ان يرى نفسه فيما لم يزل والا خرج
عن كونه رائيا لذاته وكل من قال انه يرى نفسه قال انه يراه غيره قلنا في هذه
المسله طريقان احدهما هو ان نقول انا لا نسلم انه تعالى راى لذاته بل القديم تعالى انما يرى
الشي لكونه حيا بشرط وجود المدرك وكونه حيا من مقتضى صفه الذات وكونه
مدركا من مقتضى مقتضى صفه الذات فكيف يصح انه تعالى انه حي وعود راى لذاته
والطريقه الثانيه هو ان نقول هب انه تعالى راى لذاته اليس انه حي و لا يجب ان
يرى المعدومات مع كونه رائيا لذاته فان قالوا انما لا يجب ان يرى المعدومات لان
الرويه مستحيله على المعدومات قلنا وكذلك القديم تعالى يستحيل عليه الرويه فلا يجب
ان يرى نفسه فيما لم يزل ومما يتعلقون به قولهم قد ثبت انه تعالى راى لغيره
فيجب ان يرى نفسه لان العله في صحه ان يرى غيره هو صحه ان يرى نفسه دليله الشاهد
فان من صح ان يرى غيره صح ان يرى نفسه ومن لم يصح ان يرى نفسه لم يصح ان يرى غيره والعله
ما ثبت الحكم بثبوته ويزول بزواله قلنا ليس الامر على ما ظننتموه بل الطريق الى صحه العله
هو ان يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها ولم يكن هناك ما يتعلق الحكم عليه اولى وفي مسالتنا
ما يتعلق الحكم عليه اولى فلا يصح ما ذكرتموه وبعد فان هذا قياس الرائي على المرئي
واحدهما قياس على الاخر لان الرائي انما يصح ان يرى الشي لكونه حيا بشرط صحه الحاسه والمرئي
انما يرى لكونه مرئيا في نفسه بشرط ان يكون موجودا في الحال وليس كذلك القديم تعالى فلا
يصح ما اوردتموه وهل هذا الا كان يقال ان من كان حيا كما يجب ان يكون رائيا للشي
يجب ان يكون مرئيا فكما ان هذا خلف من الكلام كذلك هاهنا لان المعلوم ان الشي
لا يرى لكونه حيا وانما يرى لكونه على الصفه التي يتعلق بها الادراك والرائي انما يرى
الشي لكونه حيا وبعد فما انكرتم ان الواحد منا انما يصح ان يرى نفسه لانه مما يصح رويته
وليس كذلك القديم تعالى لان الرويه مستحيله عليه ففارق احدهما الاخر ومما يتعلقون
به ايضا قولهم قد ثبت ان القديم تعالى موجود فيجب ان يكون مرئيا والجواب عن ذلك
هو ان نقول ولم قلتم ان كل من كان موجودا يجب ان يكون مرئيا فان قالوا لان مصحح
الرويه انما هو الوجود بدليل ان الشي متى كان موجودا كان مرئيا ومتى لم يكن كذلك
لم يكن مرئيا وبهذه الطريقه نعلم ما هو المؤثر من المصحح وغير المصحح قلنا

خ العله في صحه ان يرى غيره هي العله في صحه ان يرى نفسه

كيف يصح قولكم ان الشيء متى كان موجودا يرى ومعلوم ان كثيرا من الموجودات لا يرى
كالارادات والكراهات وغير ذلك **ثم يقال** لهم ولم قلتم انه اذا لم يكن موجودا لم
يصح ان يرى او ليس عندكم انه يجوز ان يرى المعدومات بان يخلق الله تعالى الادراك
المتعلق بها **ثم يقال** لهم كيف يصح قولكم ان المصحح للرؤية انما هو الوجود ومعلوم
ان الشيء عند ما يصح رؤيته كما يتجدد له صفة الوجود يتجدد له صفات اخر فليس بان يجعل
الصفة المصححة للرؤية هي الوجود اولى من ان يجعل الصفات الاخر فما انكرتم ان المصحح
لها غير هذه الصفة وما تلك الصفة **فان قيل** **قلنا** لا يلزمنا بيانه على طريق الجملة
فان قالوا لو كان كذلك ادى الى اختلاف المصحح وذلك مما لا يجوز الا ترى ان كون احدنا
حيا لما صحح كونه عالما وقادرا لم يختلف البتة حتى وجب في كل عالم ان يكون حيا كذلك في مسئلتنا
لو كان التحيز هو المصحح للرؤية في الجوهر لوجب في كل مرئي ان يكون متحيزا والمعلوم خلافه
وجوابنا انه لا يمتنع اختلاف المصحح الا ترى ان المصحح لكون احدنا عالما قادرا حيا موجودا
انما هو كون القديم تعالى قادرا عالما حيا ثم ليس يجب ان يكون المصحح لهذه الصفات فيه تعالى ما
ذكرناه بل المصحح لها ما هو عليه في ذاته كذلك في مسئلتنا **ومما يتعلقون به**
ايضا قولهم ان اثبات الرؤية لله تعالى لا يؤدي الى حدوثه ولا الى حدوث معنى فيه ولا الى
تشبيهه بخلقه ولا الى تجويره في حكمه ولا الى تكذيبه في خبره فيجب اثبات الرؤية لله
تعالى انه مرئي **وهذه شبهة** مسروقة من شيخنا ابي علي فانه قال في كتاب من يكفر
ومن لا يكفر ان اثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الاشعرية لا يكون كفرا لانه لا يؤدي
الى حدوثه ولا الى حدوث معنى فيه وعدد هذه الامور فظن القوم لجهلهم ان هذا دليل لهم على اثبات
الرؤية **فيقال** لهم ان نفي الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي الى حدوثه ولا الى حدوث
معنى فيه ولا الى تشبيهه بخلقه ولا الى تجويره في حكمه ولا الى تكذيبه في خبره فيجب ان ينفى عنه
الرؤية **وهذه** الطريقة تسمى قلب التسوية **وبعد** فان اثبات حركة عليلة في السماء السابعة
لا يؤدي الى حدوث القديم تعالى ولا الى حدوث معنى فيه ولا الى تشبيهه بخلقه ولا الى تجويره
في حكمه ولا الى تكذيبه في خبره ثم لا يقال ان حركة في السماء السابعة **وكذلك**
فان اثبات بلدة عظيمة بين الري واصفهان اعظم منهما لا يؤدي الى ذلك فيفسد هذه الطريقة
ثم يقال لهم ان اثبات الرؤية يؤدي الى حدوثه والى حدوث معنى فيه والى تشبيهه
بخلقه والى تجويره في حكمه والى تكذيبه في خبره لان الشيء انما يرى اذا كان مقابلا او حالا
في المقابل او في حكم المقابل وهذه من صفات الاجسام فيجب ان يكون القديم تعالى جسما واذا
كان جسما يجب ان يكون محدثا لان الاجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي الى حدوثه
وكذلك اذا كان جسما تجوز عليه الحاجة فتجوز عليه الزيادة والنقصان واذا جاز عليه الحاجة
جاز ان يجور في حكمه ويكذب في خبره تعالى الله عن ذلك **فاذن** اثبات الرؤية لله تعالى يؤدي
الى كل هذه الجهالات فيجب ان ينفى عنه على ما نقوله **واعلم** ان من خالفنا في هذه المسئلة
لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يقول بالرؤية فيقول انه تعالى يرى مقابلا او حالا في المقابل او
في حكم المقابل او لا يقول ويقول انه تعالى يرى بلا كيف فان ذهب الى المذهب الاول فانه يكون
كافرا لانه جاهل بالله تعالى والجهل بالله تعالى كفر **والدليل** على ذلك اجماع الامة واجماع
الامة حجة **ومن قال** انه يرى بلا كيف فلا نكفره لان التكفير انما يعرف شرعا ولا دلالة
من جهة الشرع على ذلك **والذي** يزعم في الكتاب هو انه تعالى لو جاز ان يرى لجاز

ان يلمس ويشم خاصة على مذهبهم ان رؤية الله تعالى من اعظم الثواب فيجب ان يكون الله تعالى
مشتهيا ومعشوقا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل في انه تعالى

والغرض به الكلام في انه تعالى لا ثاني له يشاركه
فيما يستحقه من الصفات نفيا واثباتا على الحد الذي
يستحقه وقبل الشروع في هذه المسألة لا بد ان نبين حقيقة الواحد **اعلم** ان الواحد قد
يستعمل في الشيء ويراد به انه لا يتجزى ولا يتبعض ويراد به انه يختص بصفة لا يشاركه فيها
غيره كما يقال فلان واحد في زمانه ٥ وغرضنا اذا وصفنا الله تعالى بانه واحد انما هو هذا
القسم الثاني لان مقصودنا مدح الله تعالى بذلك ولا مدح في انه لا يتجزأ ولا يتبعض وان كان كذلك
لان مقصودنا مدح الله تعالى بانه لا غيره يشاركه فيه **اذا ثبت** هذا فالخلاف
في المسألة لا يخلو اما ان يقول ان مع الله تعالى قديما ثانيا يشاركه في جميع صفاته ولا قائل بهذا
القول وان كان لا اشكال في ابطاله كالاشكال في ابطال المذهب الثاني فلذلك ذكرنا ويقول ان
مع الله تعالى قديما ثانيا يشاركه في بعض صفاته والقائل بهذا المذهب هم الديصانية والمانوية
والمجوس وسنفصل الكلام عليهم انشاء الله تعالى وبه الثقة **وتحرير دلالة** [?] كلا
المذهب بالاشياء فنقول لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب ان يكون مثلا له لان القديم صفة
من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس
واذا كان كذلك والقديم تعالى قادر لذاته وجب ان يكون الثاني ايضا قادرا لذاته فيصح
وقوع التمانع بينهما لان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ومن حقه
ايضا ان يحصل مقدوره اذا حصلت داعيه اليه ولا منع وذلك يوجب ما ذكرناه **اذا ثبت**
هذا فلو قدرنا وقوع التمانع بينهما بان يريد احدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه لكان لا
يخلو اما ان يحصل مرادهما وذلك يؤدي الى اجتماع الضدين او لا يحصل مرادهما وذلك يقدح
في كون الواحد الذي ثبت بالدلالة قادرا لذاته او يحصل مراد احدهما دون الآخر وذلك
يقدح [illegible] من حصل مراده فهو الإله ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع والممنوع متناهي المقدور
والمتناهي المقدور قادر بقدرة والقادر بالقدرة جسم وخالق العالم لا يجوز ان يكون جسما ٥

وهذه الدلالة مبنية على اصول منها ان القديم قديم لنفسه **ومنها**
ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات الذات
ومنها ان من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما **ومنها** ان من حق القادر على الشيء اذا دعاه
الداعي اليه ان يحصل لا محالة ٥ لو لم يحصل لخرج عن كونه قادرا **ومنها** ان من حق القادر على
الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد **ومنها** ان من لم يحصل مراده يكون ممنوعا
ومنها ان متناهي المقدور لا بد من ان يكون قادرا بقدرة **ومنها** ان القادر بالقدرة
لا بد من ان يكون جسما **ومنها** ان خالق العالم لا يجوز ان يكون جسما **اما الكلام**
في ان القديم قديم لنفسه وان الاشتراك فيها يوجب التماثل فقد تقدم **واما الكلام**
في ان من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما فلان من حق القادر على الشيء ان يكون
قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد واذا قدر عليه صح وقوع التمانع بينهما على ما ذكرنا **فاذا ثبت**
وما التمانع **قلنا** هو ان يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه **واما**
الكلام في ان من حق القادر على الشيء اذا دعاه الداعي اليه ان يحصل لا محالة فظاهر

لان الواحد منا اذا كان جائعاً وبين يديه طعام شهي لذيذ وكان له داع الى اكله
لا بد ان ياكله حتى لو لم ياكله لخرج عن كونه قادرا. واما الكلام في ان من
لم يحصل مراده فانه يكون ممنوعاً قطعاً فهو لا اشكال فيه لانه لو لم يكن ممنوعاً لحصل
مراده فلما لم يحصل دل على انه ممنوع. واما الكلام في ان الممنوع مساهم المقدور
فهو انه لو لم يكن كذلك لحصل مراده فلما لم يحصل دل على ان مقدوره قد ساهم الاخر الا ترى ان
احدنا اذا حاول حمل ثقيل فلا بد من ان يكون قدرته زائدة على ثقله حتى يمكنه رفعه. ومتى
لم يمكن رفعه علم ان مقدوره قد ساهم. واما الكلام في ان مساهم المقدور لا بد ان يكون مقدورا
فهو ان الذي يختص المقدور في الجنس انما هو القدرة والعدد فاذا ساهم شيء مقدوره دل على انه قادر
بقدرة. واما الكلام في ان القادر بالقدرة لا بد من ان يكون جسما فهو ان القدرة لا يصح
الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال الا ترى انه
لا يمكن رفع الثقيل بما في يدنا من القدرة الا بعد ان نستعملها في الفعل او في سببه نوعا
من الاستعمال. واذا كان كذلك وجب ان يكون جسما. واما الكلام في ان حال العالم
لا يجوز ان يكون جسما فقد تقدم بيانه. فان قيل ما انكرتم ان مقدورهما واحد لانهما قادران
للذات فلا يصح وقوع التمانع بينهما وصار الحال فيه كالحال في الواحد منا مع نفسه. فكما
انه لا يصح وقوع التمانع بينه وبين نفسه لما كان مقدورهما واحدا كذلك ههنا. قلنا
في الجواب عن ذلك طرق احدها ما سلكه شيخنا ابو اسحق بن عياش وتحريرها
هو ان من حق كل قادرين ان يكون مقدورهما متغايرا سواء كانا قادرين للذات او لمعنى
لان الذي دل على استحالة مقدور بين قادرين لم يفصل بين ان يكونا قادرين للذات او لمعنى وما
دل على صحة وقوع التمانع بين القادرين لم يفصل بين ان يكون هذه الصفة مستحقة للذات
او لمعنى. بيان ذلك ان من حق القادر على الشيء اذا دعاه الداعي الى الفعل ولا منع ان يحصل
لا محالة وفي ذلك صحة ما نقوله. وكان يقول ان هذه الصفة لا تكون في الذات الا مخالفة
كما ان القدر لا تكون الا مختلفة. الا ان الاعتماد على هذه الطريقة مما لا يصح لان هذا يقتضي الاشتراك في
الذي مهدناه من قبل وهو ان الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في
سائر صفات الذات وكان يجب اذا قدر احدهما على شيء لذاته ان يكون الاخر قادرا على ذلك الشيء
والطريقة الثانية ما ذكره قاضي القضاة وتحريرها هو انا نعلم صحة التمانع بين كل
قادرين وان لم نعلم تغاير مقدوريهما. ويبين هذا ان نفاة الاعراض يعرفون صحة التمانع
وان لم يخطر ببالهم تغاير المقدورات ولا يثبتونها. الا ان لقائل ان يقول انا ما لم نعلم تغاير المقدورين
لم نعلم صحة التمانع. واما ما ذكرتموه في نفاة الاعراض فليس يصح لان نفاة الاعراض يعلمون تغاير
المقدورات على سبيل الجملة وان لم يعلموا على سبيل التفصيل. والطريقة الثالثة
هو ان المقدور الواحد بين قادرين محال واثبات ثان يؤدي اليه فيجب ان يكون محالا
مثله. وهذه طريقة سهلة من طريق العلم مشكلة من طريق الجدل لان للخصم ان يقول هذا
انتقال من دلالة التمانع الى دلالة اخرى. ويمكن ان يقال هذا ليس بسؤال وانما هو استعانة ببعض
ما يذكر في دليل اخر دفعا لسؤال السائل. يبين ذلك انا لم نعتمد في الدلالة على هذا القدر
بل قلنا لو كان مع الله تعالى قديم اخر لكان مثلا له وكان يجب ان يكون قادرا كهو ومن حق

الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي
لولا أن هدانا الله

47a

وفوائد وحسن الفقه احمد على مقدم هذا الشيخ

المبارك ان الله تعالى وفي ... الله ... العبد

... الله تعالى لاشياء ولا ... ولا ... وهو ...

الله ان جعله ... وجعل ...

... الامام فخر الدين عبد الله بن ابراهيم ...

... ومحمد ... الله تعالى

... ان الله ... على ... جليل

والطا
الارص
واسند
من وكر
سعود
يرداد
على الحا
الى هذ
لكونها
يفعل
مان مع
ما ه
حيم ر
المواد
على ذكا
لذاته
ان ته
لوكا
لاحا
اوان
لانه
فكا
ولاحا
القسا
من ا
اداك
حد
الكا
كان
فيها
احد
الا
على
اذا

كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما **ثم** اذا اورد علينا هذا السؤال اسقطناه بقولنا ان
المقدور الواحد بين القادرين محال فلا يكون سؤالا **والاحتج** للشعب هو ان يقرر دلالة
التمانع بتقرير اخر **فيقول** لو كان مع الله تعالى قديم اخر لوجب ان يكون قادرا مثله ولا
يخلو اما ان يكون مقدورهما واحدا او يكون مقدورهما متغايرا لا يجوز ان يكون مقدورهما
واحدا لان المقدور الواحد بين القادرين محال فيجب ان يكون مقدورهما متغايرا واذا
تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما فيؤدي الى تلك الوجوه التي ذكرناها **فان قيل** قد
سلم صحة وقوع التمانع بينهما على اختلافهما في الارادة وما الاختلاف في ذلك لان الارادة الموجودة
لا في محل كما توجب الصفة لهذا توجب الصفة لذلك اذ لا اختصاص لها باحدهما دون الاخر
قلنا ان من حق كل حي صحة اختلافهما في الارادة سواء كانا مريدين بارادة موجودة في
محل او لم يكونا كذلك واشار الشيخ في نقض هذا الاصل فحكم فساده **وليس** لقائل ان يقول
هذا السؤال من دلالة التمانع الى غيرها لان هذا السؤال يعض ما يذكر في دليل اخر وقعا
لسؤال السائل على ما تقدم وذلك لا يعد انتقالا **على** انا لم نبن صحة وقوع التمانع بينهما على
اختلافهما في الارادة وانما بنينا على صحة اختلافهما في الداعي وما من قادرين الا ويصح اختلافهما
في الداعي **الا** ترى ان الساهي قد يتمانعان في تحادث كما مع فقد الارادة **وبعد**
فان التمانع ليس باكثر من ان يفعل احدهما ضد ما يفعله الاخر وهذا يصح في مجرد الفعل ومجرد
الفعل لا يحتاج الى القصد والارادة ولهذا فان من وقف على سعة الجنة والنار وعلم ما في
الجنة من المنافع وما في النار من المضار وسلبت عنه ارادة دخول الجنة وخلق فيه ارادة
دخول النار فانه يدخل الجنة لا محالة مع فقد الارادة **فان قيل** ما انكرتم انهما حكيمان
لا يتمانعان **قلنا** اما الدليل الدلالة على وقوع التمانع بينهما وكيف وفي ذلك ابطال ما نروم
نفسه وانما بنينا على تقدير التمانع بينهما والتقدير كالتحقيق ههنا وصار الحال في ذلك كالحال
في تقدير الاضطرار... والاسد وان علمنا انهما لا يصادفان الشبه وكما انا اذا قدرنا سهما
الاضطراع امكننا ان نعلم كون احدهما غالبا وكون الاخر مغلوبا ونعلم ان من غلب فهو
المنوع والممنوع ضعيف **واعلم** ان التقدير ربما يقوم مقام التحقيق كما في الممنوع وهكذا في مسائلنا
وذلك مثل ما نحن فيه وربما لا يقوم مقامه وذلك كتقدير وقوع الظلم من جهة
الله تعالى فانه لا يقوم مقام الوقوع اذ لو وقع من الله تعالى الظلم حقيقة لدل على الجهل والحاجة
وليس كذلك اذا قدر وقوعه من قبله فالوجه في ذلك ان يحال السؤال فيقال خطأ قول
يقول انه يدل على الجهل والحاجة وخطأ قول من قال انه لا يدل عليه فهذه هي الدلالة العقلية
واما دلالة السمع فاكثر من ان يذكر نحو قوله جل وعز الله لا اله الا هو
واشباهه وكذلك فمعلوم ضرورة من دين النبي عليه السلام هذا ويجري الكلام في هذا الفصل
فصل اعلم انا قد ذكرنا انه لا خلاف في انه ليس مع الله تعالى ثان يشاركه في جميع صفاته
وانما الخلاف في انه هل يجوز ان يكون مع الله تعالى ثان يشاركه في بعض صفاته دون البعض
والمخالف في ذلك هم الثنوية **ثم اختلفوا** فمنهم من اثبت الهين النور والظلمة وقال
النور حي والظلمة موات وهم الديصانية ولا خلاف بين هؤلاء وبين المانوية في قدمهما وان
العالم ممتزج منهما وان جهة النور العلو وجهة الظلمة السفل ومنهم من قال بثالث مع النور
والظلمة لانهم لما راوا ان العالم ممتزج منهما قالوا لا بد من مازج مزجه فاثبتوا الثالث وهم المرقيونية
واما المجوس فمنهم طائفة من الثنوية ايضا الا انهم يعبرون العبارة فيسمون النور يزدان
المانوية ومنهم من اثبت الهين النور والظلمة

واختلفوا في حدوث اهرمن فمنهم من قال انه حدث من عفونة الارض ومنهم من قال انه حدث من فكرة رديئة وهو ان يزدان لما استوى له الامر ونظر في نفسه فقال لو كان لي مضاد ينازعني كيف كان يكون حالي معه فتولد من فكرته الرديئة هذه اهرمن فقال له انا منازعك ومخاصمك وكادا يقتتلان

والطلمة اهرمن **ثم اختلفوا** في كيفية حدوثه فمنهم من قال انه حدث من عفونات الارض ومنهم من قال انه حدث من فكرة رديئة فان يزدان لما استوى له الامر واستتب فكر في نفسه فقال لو كان لي مضاد ينازعني كيف كان يكون حالي معه فتولد من فكرته الرديئة هذه اهرمن فقال له انا منازعك ومخاصمك وكادا يقتتلان فسفر بينهما الملائكة فاصطلحا الى اجل معلوم وعند انقضاء ذلك الوقت يغلب يزدان اهرمن ويقتله ويقصوله العالم **وعند** هولاء الفرق الاربع ان النور مطبوع على الخير لا يقدر على خلافه وان الظلمة مطبوع على الشر لا يقدر الا عليه والذي دعاهم الى هذا المذهب انهم اعتقدوا ان الالام كلها قبيحة لكونها الاما والملاذ كلها حسنة لكونها ملاذا وان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا للحسن والقبيح فاثبتوا لذلك فاعلين يفعل احدهما الحسن بطبعه والاخر القبيح بطبعه ودلالة التمانع كما تدل على فساد قول من اثبت مع الله تعالى ثانيا يشاركه في جميع صفاته تدل على فساد مذهب هولاء ايضا **واحد ما يدل على فساد** مذهبهم ايضا هو ان النور جسم رقيق مضيء والظلمة جسم رقيق غير مضيء والاجسام لا تخلو من الحوادث ولا تسبق عنها وما لم يسبق الحوادث وجب حدوثه مثلها فكيف يجوز ان يكونا قديمين **واحد ما يدل** على ذلك هو انهما اذا كانا قديمين وكان احدهما قادرا لذاته وجب ان يكون الاخر ايضا قادرا لذاته ولن يكون كذلك الا والخير والشر مقدوران لكل واحد منهما وهذا يوجب ان يقع الاستغناء باحدهما عن الاخر **واحد ما يدل على** ذلك هو انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يبطل حسن الامر والنهي والمدح والذم لان الامر لا يخلو اما ان يكون امر النور او الظلمة لا يجوز ان يكون امرا للظلمة لانه عبث لا نفع فيه ولا يجوز ان يكون امرا للنور لانه لا يمكنه الانفكاك منه والامر بما هذا حاله يجري مجرى امر الموتى من ساهو بالنزول وكما ان ذلك قبيح لما لم يمكنه الانفكاك من ذلك كذلك هاهنا **وان** كان امرا للشر فلا يخلو اما ان يكون امر النور او الظلمة والكلام فيه كالكلام في الاول وهذه القسمة بعينها تعود في النهي وفي المدح وفي الذم **فهذا هو الكلام على المانوية ووجه اخر** ان الظلمة من يسوبه وهكذا الكلام على الديصانية غير انا نخصهم بوجه اخر ان الظلمة اذا كانت فاعلة للشر لا بد من ان يكون قادرة واذا كانت قادرة لا بد من ان يكون حية فكيف يصح قولكم انها موات **واما المرقوسية** فالكلام عليهم مثل الكلام على هولاء **ووجه** اخر يخصهم وذلك الوجه هو ان يقال ان هذا الثالث اذا كان قديما وجب ان يكون مثلا لهما لان القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل وهذا يوجب ان يكون مثلا للنور والظلمة جميعا فاذا كان احدهما قادرا على الخير وجب ان يكون الاخر ايضا قادرا عليه ووجب ان يكون الثالث ايضا قادرا عليه وهذا يؤدي الى وقوع الاستغناء عنهما **واما الكلام على المجوس** الذين يقولون بحدوث اهرمن فهو ان يقال لهم ان يزدان اذا جاز ان يخلق ما هو اصل لكل شر فهلا جاز ان يخلق الشر بنفسه من دون

من دون واسطة وليس يمكنهم ان يقولوا ذلك علينا فيقولون الشر عندكم ان الله تعالى خلق الشيطان وهو اصل لكل شر فلم لا يجوز ان يخلق البشر بنفسه لانا لم نقل ان الشيطان موجب للشر بنفسه وانه مطبوع عليه بل هو قادر على الخير وقادر على الشر ان شا اختار هذا وان شا اختار ذاك فلا يلزمنا ما الزمناكم وان لزم هذا فانما يلزم اخوانكم المجبرة لانهم يقولون ان القدرة موجبة وان المومن لا يقدر الا على الايمان والكافر لا يقدر الا على الكفر وهذا هو احد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة وبين مذهب المجوس لانهم يقولون ان النور مطبوع على الخير ولا يقدر على الشر البتة والظلمة مطبوعة على الشر ولا يقدر الا عليه وهذا هو مذهب القوم بعينه ووجه اخر من المضاهات بين المذهبين هو انهم يقولون ان امتزاج العالم حصل بفاعلين بالنور والظلمة وانه حسن من جهة النور قبيح من جهة الظلمة وهذا هو مذهب القوم لانهم يقولون ان الكفر حاصل بفاعلين بالله تعالى وبالعبد وهو حسن من جهة الله تعالى قبيح من جهة العبد ووجه اخر من المضاهات هو ان المجوس يستحسنون الامر بما لا يقدر عليه والنهي عما لا يمكن الانفكاك عنه فانهم ربما يصعدون ببقرة الى موضع عال ويشدون قوايمها ثم يدهدهونها من هنالك الى سفل ويقولون انزلي ولا تنزلي ثم اذا سقطت وماتت ياكلونها ويقولون انها تريد ان تكسب وهذا بعينه مذهب القوم لانهم يقولون ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وهو لا يقدر عليه ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك عنه ووجه اخر من المضاهات هو انهم يقولون ان نكاح الامهات والبنات بقضا الله تعالى وقدره كما ان المجبرة يقولون فيه وفي جميع المعاصي انها بقضا الله وقدره بل حالهم اسوا من حال المجوس لان المجوس اعتقدوا ان نكاح الامهات والبنات حسن ثم اضافوه الى الله تعالى والمجبرة اعتقدت فيه القبح ثم اضافته الى الله تعالى وقد ذكر وجوه في المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس تركناها كراهة الاطالة واذ قد ثبت ذلك صح دخولهم تحت قول النبي صلى الله عليه واله القدرية مجوس هذه الامة ونعود الى هذه الجملة انشا الله تعالى

هذا هو الكلام على الثنوية من المانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس وشبهتهم في هذا الباب هو ان قالوا ان الالام قبيحة كلها واللذات حسنة كلها والفاعل الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا بالخير والشر جميعا وجوابنا انا لا نسلم ان الالام قبيحة كلها ولا ان اللذات حسنة كلها بل منها ما يقبح ومنها ما يحسن لانها انما تقبح وتحسن لوقوعها على وجه ولهذا نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الاسفار طلبا للعلوم والارباح وان نفصد ونحتجم ونستقبح بعقولنا الاستمتاع بالاشيا المغصوبة وبعد فلم لا يجوز في الفاعل الواحد ان يكون موصوفا بالخير والشر فان قالوا لانهما متضادان قلنا ومن اين ان الالم واللذة متضادان ونحن لا نسلم ذلك بل هما من جنس واحد وبعد فان لم يجز في الفاعل الواحد ان يكون موصوفا بشيئين في وقت واحد يجوز ان يكون موصوفا بهما في وقتين فهلا جاز في الفاعل الواحد ان يفعل الالم في وقت واللذة في وقت اخر فلا يحتاج الى فاعلين وقد سالهم مشايخنا رحمهم الله مسايل

محض لهم عنها ومنها هو انا لو قدرنا ان يكون هاهنا رجلان دفعا الى ظلمة شديدة
ضاع من احدهما بدرة واستتر الاخر من العدو فان هذه الظلمة محسنة الى من استتر عن العدو
ومسيئة الى من ضاع منه البدرة وكذلك اذا طلعت الشمس فان النور محسن الى من ضاع منه البدرة
مسيء الى من استتر عن العدو وفي هذا فساد مذهبهم وهذا السوال انما اورده شيخنا ابو الهذيل
على الفضل لسوبه فاسلم ومن ذلك اخذ ابو الطيب قوله
فكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقاك ردى الاعداء تسري اليهم وزارك فيه ذو الدلال المحجب
ومن هذه الاسولة هو ان احدنا يعلم انه كاذب فمن الذي يعلم ذلك فان قالوا النور
فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الكذب وان قالوا الظلمة فقد وصفوه بخصلة من خصال
الخير وهو العلم ولا يمكنهم ان يقولوا ان العالم احدهما والكاذب الاخر لان كلامنا في شخص واحد
ومنها هو ان احدنا يسيء ثم يعتذر فمن المسيء ومن المعتذر فان قالوا النور فقد وصفوه بخصلة
من خصال الشر وهو الاساءة وان قالوا الظلمة فقد وصفوها بخصلة من خصال الخير وهو
الاعتذار فان قالوا الظلمة تسيء والنور يعتذر قلنا الاعتذار من غير الاساءة قبيح وهذا يقتضي
وصف النور بخصلة من خصال الشر فان قالوا الاعتذار من غير صاحب الاساءة لا يصح ولهذا
فان الوالد يعتذر من اساءة ولده والراكب يعتذر من رفس دابته قلنا الوالد يعتذر من اساءة
نفسه حيث ترك تاديب ولده وكذلك الراكب انما يعتذر من اساءة نفسه حيث لم يحترز نفسه
في السبب الذي يكون بعده من الرفس ومنها ان احدنا يغصب ثم يرد فمن الغاصب
ومن الراد فان قالوا النور قلنا فقد وصفوه بخصلة من خصال الشر وهو الغصب وان
قالوا الظلمة قلنا فقد وصفوها بخصلة من خصال الخير وهو رد المغصوب فان قالوا اليس
قال الله تعالى في كتابكم الله نور السموات والارض وهذا هو مرادنا قلنا لا تعلق لكم
بكتاب الله لان الاستدلال بكتابه تعالى ينبني على القول بتوحيده وعدله وانتم لا تقولون بذلك
ثم ان المراد بقوله تعالى الله نور السموات والارض اي منور السموات والارض فذكر الفعل
واراد به الفاعل وهذا كثير في كلامهم الا ترى انهم يقولون رجل صوم وعدل ورضى والذي
يؤكد هذا انه اضاف النور الى نفسه فقال مثل نوره وهذا يقتضي ان يكون النور غيره ولن
يكون ذلك كذلك الا وما قلناه على ما قلناه

فصل في الكلام على النصارى

اعلم ان مذهب النصارى لا يكاد يتحصل على ما ذكره ابن النوبختي في كتاب الاراء والديانات
ولكن ما المذهب فسادا ان يصعب على العلماء ضبطه خاصة على مثل هذا الرجل فقد كان
المشار اليه في معرفة المذاهب والكلام معهم يقع في موضعين احدهما في التثليث فانهم
يقولون انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم اقنوم الاب يعنون به ذات الباري عز اسمه واقنوم
الابن اي الكلمة واقنوم روح القدس اي الحياة وربما يعبرون بعبارة فيقولون انه ثلاثة
اقانيم ذات جوهر واحد والموضع الثاني في الاتحاد فقد اتفقوا على القول به وقالوا
انه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان طبيعة ناسوتية والاخرى لاهوتية ثم
اختلفوا فيه فقال بعضهم انه انما اتحد به ذاتا حتى صارا ذاتا واحدة وهم اليعقوبية
وقال الباقون هم النسطورية لا اتحاد ممازجة على معنى ان مشيئتهما صارت واحدة حتى لا
يريد احدهما الا ما يريده الاخر ونحن نفسد كلامهم في الموضعين جميعا بعون الله تعالى اما
الكلام عليهم في التثليث فهو ان يقال ان قولكم انه تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم
مناقضة ظاهرة لان قولنا في الشيء انه واحد يقتضي انه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزى

وله سعض وقولنا ثلاثه بعضي انه متحير واذا قلتم انه واحد ثلاثه اقانيم كان في السادس مثله
ان تعالى في الشي انه موجود معدوم او قديم محدث **وعلى** انه تعالى ليس يخلو من ان لو كان جوهرا
لكان محدثا او قديما قدمه فسدتو لهم انه جوهر واحد ثلاثه اقانيم **وبعد** فلو جاز ان يقال في
الله تعالى انه جوهر واحد ثلثه اقانيم لجاز ان يقال انه قادر واحد ثلثه قادرين وعالم واحد ثلثه
عالمين وحي واحد ثلثه احيا **ومتى قالوا** كيف يكون قادرا واحدا ثلثه قادرين وعالما واحدا
ثلثه عالمين **قلنا** كما يكون شيا واحدا ثلثه اشيا فليس يعقل احدهما الا كيعقل الاخر
فقد ظهر تناقض ما تقولونه في ذلك **فان قيل** السيم يقولون انسان واحد وان كان ذا اجزاء
وابعاض ودار واحده وان اشتملت على بيوت وازقه وعشره واحده وان اشتملت على احاد كثيره
فلا تناقض كلامكم فهلا جاز لنا ان نقول انه تعالى جوهر واحد ثلثه اقانيم ولا تناقض كلامنا ايضا
قلنا له ولا سوى لان هذه الاسما كلها مثل اسما الجمل والعرض بقولنا انسان واحد انه واحد
من جمله الناس لا انه شي واحد وكذلك اذا قلنا دار واحده وعشره واحده بخلاف ما
تقولونه في القديم تعالى فانكم تجعلونه شيا واحدا في الحقيقه ثلثه اشيا في الحقيقه فيلزمكم
التناقض من الوجه الذي ذكرناه **فان قالوا** نعني
بالاقانيم الاب ذات الباري **ثم يقال** لهم ما تعنون بهذه الاقانيم **قلنا** ما انكم ترجعون بهذه الاقوم الى ذات الباري تعالى
على بعد هذه العباره وفسادها فاما ذا ترجعون بالاقنومين الاخرين **فان قيل** نرجع
بهما الى صفتين يختص بهما القديم تعالى وهو كونه متكلما حيا **قلنا** ان الحي وان كان له بكونه
حيا حال فليس له بكونه متكلما حال وانما المرجع به الى انه فاعل للكلام على ما هو مشروح في موضعه
على ان الذات لا تتعدد بتعدد اوصافه فان الجوهر الواحد وان كان موصوفا بكونه جوهرا
ومتحيزا او موجودا وكائنا في جهه فانه لا يتعدد بتعدد هذه الاوصاف ولا يخرج عن كونه
واحدا فكيف وهم يعددون الله بتعدد اوصافه ولم يجعلوه واحدا ثلاثه **وبعد** فان هذه
الطريقه توجب عليكم ان تزيدوا في عدد الاقانيم بعدد صفاته جل وعز وان تثبتوا له اقنوما بكونه
قادرا واقنوما بكونه عالما واخر بكونه مدركا ورابعا وخامسا بكونه مريدا وكارها حتى
يبلغ عدد الاقانيم ثمانيه او سبعه وقد عرف فساد هذا ان رجعوا بالاقانيم الى الصفات **وان قالوا**
انا انما نرجع بها الى معان قديمه الحياه والكلمه فسدت مقالتهم بدلالة التمانع وبما اوردنا على
الكلابيه **واعلم** ان اقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه وعلى هذا
جعل شيوخنا رحمهم الله هذا الوجه الموضع وجها في المضاهاه بين الكلابيه وبين القوم فقد حكي
ان ابا مجالد وكان من شيوخ العدل اجتمع مع ابن كلاب يوما من الايام فقال له ما
تقول في رجل قال لك بالفارسيه تومَرْدِي وقال اخر انت رجل هل يختلفان
في وصفك الا من جهه العباره فقال لا فقال فهكذى سبيلك مع النصارى لانهم
يقولون انه تعالى جوهر واحد ثلاثه اقانيم يعنون بها الحيوه الازليه ومتكلم بكلام ازلي فليس
بينكم خلاف الا من جهه العباره **ويقال** لهولا النصارى يلزمكم ان تعتبروا في الاقنوم
واحد لاجل ان هذه الاقانيم اذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها ولا بد من ان يشتد بعضها
مسدا لبعض لا حرضا يرجع الى ذواتها وذلك يوجب ان يقع الاستغنا باحدها عن الباقي حتى
يقال انه تعالى جوهر واحد واقنوم واحد على ما يقوله الكلابيه بل يلزمكم ان
تعتبروا في الذات معنى من هذه المعاني والاشيا سواه لانه يقع الاستغنا عن الجمع لمشاركه

اما ما في القدم فعلى هذا الحرف الكلام في التثليث **واما الكلام في الاتحاد**
فالاصل فيه ان نبين حقيقة الاتحاد **اعلم** ان الاتحاد في اللغة افتعال من
الوحدة لانهم متى اعتقدوا في الشيئين انهما صارا شيئا واحدا يقولون انهما اتحدا والشيئان
يستحيل ان يصيرا شيئا واحدا الا انهم اذا اعتقدوا وصححه لم يكونوا مخطئين في التسمية وانما
خطاؤهم في المعنى على مثل ما يقولون في تسميتهم الاصنام آلهة وهذا لان الاسامي تتبع اعتقاداتهم
واذا **عرفت** ذلك **فاعلم** انهم وان اتفقوا في الاتحاد اختلفوا في كيفيته فمنهم من
قال بالاتحاد من جهة المشيئة وهم النسطورية **ومنهم** من قال من جهة الذات وهم
اليعقوبية **ونحن** نبدأ بالكلام على النساطرة **فنقول** قولكم ان الله تعالى اتحد
بالمسيح من جهة المشيئة لا يخلو اما ان يريد وان الله تعالى مريد بارادة المسيح او المسيح يريد
بارادة الله الموجودة لا في محل او يريد وانهما لا يختلفان في الارادة بل يريد احدهما الا ما
يريده صاحبه واي هذه الوجوه اردتم فهو فاسد **اما الاول** فلانه تعالى لو جاز ان
يريد بارادة المسيح مع انها موجودة في قلبه لجاز ان يريد بارادة موجودة في قلب غيره من الاشخاص
وذلك يخرج المسيح من ان يستحق مرتبة الاتحاد والنبوة **وبعد** فلو جاز ان يريد بارادة
المسيح لجاز ان يكره بكراهة في ابراهيم عليه السلام لانه يبعد احدهما في العقل كبعد الاخر وذلك
يقتضي ان يكون حاصلا على صفات متضادة وذلك مستحيل **واما الثاني** فلان الارادة
لا توجب للغير حالا الا اذا اختصت به غاية الاختصاص والاختصاص بالمسيح بطريقة الحلول
يستحيل ان يريد بارادة في قلب غيره لا وجه سوى انها لم تحله فكيف يريد بالارادة الموجودة
لا في محل ولا اختصاص لها به **واما الثالث** فلان القديم تعالى قد يريد ما لا
يعلمه المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله اصلا وكذلك المسيح يريد ما لا يريده الله
تعالى كالاكل والشرب وغيرهما من الحاجات فيفسد كلام النسطورية اذا قالوا بالاتحاد
من جهة المشيئة **واما اليعقوبية** فالكلام عليهم اذ قالوا بالاتحاد من جهة الذات هو
ان يقال لهم لا يخلو الغرض بذلك من احد وجوه ثلاثة فاما ان يراد به ان ذات الله تعالى وذات
المسيح صارا ذاتا واحدة او يراد به انهما تجاورا فحصل تسميتهما الاتحاد من طريق المجاورة او يراد
به انه حل المسيح فاتحد به على هذا السبيل والاقسام كلها باطلة **اما الاول**
فلان الشيئين لو صارا شيئا واحدا لزم خروج الذات عن صفتها الذاتية او حصول الذات
الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل **واما الثاني** فلان المجاورة انما تصح على
الجواهر لا حلا لها من حكم التحيز الا ترى ان العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال
عليهما المجاورة وكذلك يستحيل القديم تعالى لان التحيز مستحيل عليه **وعلى** ان المجاورة لا تقتضي
الاتحاد فان الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن ان يكونا جوهرين ولا يصيران جوهرا واحدا **واما
الحلول** فالمرجع به الى الوجود في الحيز الغير والغير متحيز والله تعالى يستحيل ذلك عليه
لانه يترتب على الحدوث ويقتضي ان يكون من قبيل هذه الاعراض وذلك محال **تعريف**
فساد ما يقوله النصارى في الاتحاد والتثليث جميعا **والذي** ادام الى القول بالاتحاد هو انهم
راوا انه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور البشر نحو احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك فظنوا انه لا بد من ان يكون قد تغير وخرج من طبيعته

الناسوت الى طبيعة اللاهوت وذلك يوجب عليهم ان يقولوا انه تعالى متحد بالانبيا كلهم كابرهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام فقد ظهر عليهم الاعلام والمعجزة التي لا تدخل جنسها تحت مقدور العباد فان قيل ان القوم لا يقولون بذلك فيهم قيل الا يقولوا في المسيح ايضا لولا غلوهم وجهلهم باحوال المعجزات والا يعلموا انها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها فعلى هذا يجري الكلام في مسائل التوحيد

الفصل الثاني في العدل

واما الاصل الثاني من الاصول الخمس فهو الكلام في العدل وهو كلام يرجع الى افعال القديم جل وعز وما يجوز ان يفعله وما لا يجوز ان يفعله وما تقدم من الكلام في التوحيد كان كلاما فيما يرجع الى ذاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز فلذلك اوجبنا تأخير الكلام في العدل عن الكلام في التوحيد وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر الخلاف فيها ثم نذكر حقيقة العدل اعلم ان العدل مصدر عدل يعدل عدلا ثم قد يذكر ويراد به الفعل وقد يذكر ويراد به الفاعل فاذا وصف واريد به الفعل فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير او ليضره الا ان هذا يقتضي ان يكون خالق العالم من الله تعالى عدلا لان هذا المعنى فيه وليس كذلك فالاولى ان يقال هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه واما اذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم صوم وللراضي رضى وللمنور نور ونحن اذا وصفنا القديم تعالى بانه عدل حكيم فالمراد به انه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وان افعاله كلها حسنة وقد خالفنا في ذلك المجبرة واضافوا الى الله تعالى كل قبيح وتحرير الدلالة على ذلك هو انه تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه عالم باستغنائه عنه ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه وهذه الدلالة مبنية على ان الله تعالى عالم بقبح القبيح وانه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه واما الذي يدل على انه تعالى عالم بقبح القبيح فقد مر لانا قد ذكرنا انه تعالى عالم لذاته ومن حق العالم لذاته ان يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان تعلم عليها ومن الوجوه التي يصح ان يعلم عليه قبح القبيح فيجب ان يكون القديم تعالى عالما به واما الذي يدل على انه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح فقد دخل في ما تقدم واما الذي يدل على ان من كان هذا حاله فانه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فهو انا نعلم ضرورة في الشاهد ان احدنا اذا كان عالما بقبح القبيح مستغنيا عنه عالما باستغنائه عنه فانه لا يختار القبيح البتة وانما لا يختاره لعلمه بقبحه وغناه عنه حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز ان يختاره وعلى هذا الحد فان الطلبة يعصون الوالدين لانهم لا يعرفون قبح العصيان او لاعتقادهم انهم سيتجوزون له في المستقبل بين ما ذكرناه وتوضيحه ان احدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في احدهما كالنفع في الاخر وقيل له ان كذبت اعطيناك درهما وان صدقت اعطيناك درهما وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغنائه عنه فانه قط لا يختار الكذب على الصدق وما ذلك الا لعلمه بقبحه وغناه

وبغناه

واما الذي يدل على انه مستغن عن القبيح فقد تقدم ايضا لانا قد بينا انه غني لا يجوز عليه الحاجة

عنه وهذه العلة بعينها قائمة في جواز القديم تعالى قبح الاختيار انه لا يطرق الا لدلالة
تخالف شاهدا او غائبا **فان قيل** ومن يمنع ان العلة في ذلك ما ذكرتموه حتى تقيسوا
الغائب على الشاهد **قلنا** ليست العلة ما يمكن ان يثبت الحكم بثبوتها ويزول بزوالها وليس هناك ما يعلق الحكم عليه اولى **فان قيل** ومن يمنع من ان ما جعلتموه
علة ما يعقد عليه الحكم وانه ليس هاهنا ما يعلق الحكم به اولى **قيل** له لان الواحد
منا اذا حصل فيه هذه الشرائط فانه لا يختار القبيح وان عدم اي ما عدم من الخروج شرط من
هذه الشروط جاز ان يختاره وان وجد اي ما وجد فصح ان هذا الحكم موقوف عليه وليس هاهنا
ما يعلق الحكم به اولى **فان قالوا** ان هذا ينبني على ان الواحد منا مختر في تصرفاته ونحن لا
نسلم ذلك فان من مذهبنا انه مجبر عليه في هذه الافعال وانها مخلوقة فيه **قلنا** اما لم
يبن الدلالة على مذهبكم الفاسد وانما بنيناه على الدلالة **وبعد** فانا لا نتكلم في هذه
المسألة مع من ينازع في تلك المسألة لان هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ولا يحسن
ان نتكلم في فرع من لا يعرف و لما يعرف اصله بعد كما لا يحسن ان نكلم اليهود في المسح على الخفين
ولا المجسمة في نفي الرؤية و لما يثبت انه تعالى ليس بجسم و لما يثبت نبوة محمد صلى الله عليه **وبعد**
فلا خلاف بيننا وبينكم في ان هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما نختلف في جهة
واما الخلاف في جهة التعلق اكسب ام حدوث وعندنا ان جهة التعلق انما هو الحدوث
وعندكم ان جهة التعلق انما هو الكسب فلا وجه للمنازعة **وبعد** فلو كان الامر
على ما ذكرتموه لوجب صحة ان يخلق الله تعالى في احدنا وهو عالم بقبح القبيح مستغن عنه عالم باستغنائه
عنه ذلك حتى يقع منه الكذب دون الصدق في الصورة التي ذكرناها والمعلوم خلافه
فان قيل هذه الدلالة تنبني على ان احدنا غني ونحن لا نسلم ذلك وكيف يكون غنيا وهو
ابدا في اشد الحاجة **قلنا** انا لم نبن الدلالة على ان الواحد منا غني على الاطلاق وانما قلنا
انه متى استغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح اصلا واذا اوجب ذلك فيه مع انه ليس بغني على
الاطلاق وانما استغنى وهو غني عن شيء فالقديم تعالى وهو غني الاغنياء اولى بذلك واحق **فان
قيل** كيف علقتم الحكم الواحد بعلل كثيرة ولو جاز ذلك فما انكرتم ان يجوز في الحركة مع المحتك
والشهوة مع المشتهى **وجوابنا** ان ذلك انما لا يجوز اذا كانت العلة موجبة فاما
اذا كانت كاشفة فانه يجوز ولهذا فانا عللنا الظلم بكونه ضررا ولا نفع فيه ولا دفع فيه
ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين **فان قالوا** قولكم ان الواحد منا لو خير بين
الصدق والكذب وكان النفع في احدهما كالنفع في الآخر فانه لا يختار الكذب على
الصدق لانه يستغني بالصدق عن الكذب ليس بأولى من ان يعكس عليكم فيقال انه يستغني
بالكذب عن الصدق **قيل** له لو كان كذلك لكان يجب ان يختار احدنا الكذب
على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه الشرائط ومعلوم خلاف ذلك **وقد اورد**
رحمه الله في الكتاب المثال الذي ذكره شيخنا ابو علي وهو انا نعلم ضرورة
ان احدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبته ويركب القصب ويعدو في الاسواق
لا لذلك الا لعلمه بقبحه وبغناه عنه **الا** ان للخصم ان يشغب فيه فيقول انه انما لم يفعل
ذلك لانه يستضر به غاية الاستضرار حتى لولاه لجاز ان يختاره والاولى في المثال ما اورده
شيخنا ابو هاشم وهو ان احدنا اذا كان عالما بقبح الكذب وحسن الصدق وقيل له ان
كذبت اعطيناك درهما وان صدقت اعطيناك درهما فانه لا يختار الكذب على الصدق

ان علم بالعلة بما يسبب بالدلالة وهو ان دعاء القبيح ...
... لا ان يعرف ... بسبب ... الا ...

لان ذلك لا العلم بقبحه وغناه عنه فان قيل هذا يبني على ان الصدق والكذب يتساويا
وكيف يصح ذلك واحدهما يستحق عليه المدح والثواب والاخر يستحق عليه الذم والعقاب
قيل له اما ذكرته في الصدق فلا يصح لانه لا يجوز ان يكون في الصدق ما لا يستحق عليه المدح
والثواب ولهذا فان احدنا لو جلس طول نهاره يقول السماء فوقي والارض تحتي فانه لا
يستحق المدح والثواب ان لم يستحق الذم والعقاب وعلى انه يجوز ان يكون في الصدق ما
يستحق عليه الذم واللعنة كان يسعى الى ان يدل له على نبي وقد توارى عن عدوه واما ما ذكرته
في الكذب فهو وان كان كذلك الا انه يجوز ان يكون الموم لا يبالي بالمدح ولا يحتمل الذم هذا
في الذم واما العقاب فان من الجائز ان يكون ملحدا دهريا لا يعرف الله تعالى ولا باليوم
الاخر ولا يعتقد العقاب والثواب ومع ذلك فلو علم قبح الكذب واستغنى عنه لم يختره
اصلا وقد اجاب عن ذلك شيخنا ابو عبد الله البصري جوابا اخر من هذا
فقال ان احدنا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له ان صدقت اعطيناك درهما
وان كذبت اعطيناك درهما ودرهما اخر في مقابلة ما تستحقه من الذم على الكذب
فانه لا يختار ذلك ايضا لا لذلك الا لعلمه بقبحه وغناه عنه فان قيل كيف يمكنكم قياس
الغائب على الشاهد ومعلوم ان احدنا كما لا يختار القبيح الا لجهله بقبحه واحتياجه
الى ذلك كذلك لا يختار الحسن الا لجر منفعة او دفع مضرة فقولوا مثله في الغائب والا
فرقوا بين الموضعين في تلك المسئلة فاقر قواسيما في هذه المسئلة قلنا في الجواب
عن ذلك طريقان احدهما ما حدثنا به وهي ان نقول اما ذكرتموه في الفعل غير ما استدللنا
به ونعتزل عما اوردناه فلا يلزمنا الجواب من طريق الجدل والثانية طريقة علمية
وهي ان نقول متبرعا ان احدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من جلب نفع ودفع الضرر فقد
يختاره لحسنه ولكونه احسانا والذي يدل على ذلك وجوه منها ما ذكره
شيخنا ابو هاشم وهو ان احدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في احدهما
كالنفع في الاخر فانه يختار الصدق على الكذب لا لذلك الا لحسنه ولكونه احسانا
والا فالنفع فيهما سوا ومنها ما ذكره شيخنا ابو الهذيل واستدل به ابو اسحق ابن
عياش وغيره من مشايخنا وهو قولهم قد ثبت ان القديم تعالى فاعل للحسن وعالم انه فلا
يخلو اما ان يفعله لاحتياجه اليه وذلك مستحيل عليه او يفعله لحسنه ولكونه احسانا
على ما نقوله وهذا لان العالم بما يفعله لا يفعل الا لهذين الوجهين فاذا بطل احد الوجهين
بقي الاخر وقد ذكر قاضي القضاة ان احدنا لو لم يفعل الحسن الا لجر
منفعة او دفع مضرة لوجب الا يوجد في عالم الله تعالى منعم على غيره لان المنعم انما
يكون منعما اذا كان قاصدا بالمنفعة وجه الاحسان الى الغير حتى لو لم يكن كذلك لم يكن
منعما وعلى هذا فان التجار اذا قدم الثياب الفاخرة الى المشتري لحاجته في معاملته
الذهب فانه لا يكون منعما عليه لما كان غرضه نفع نفسه لا نفع المشتري وقد قيل
ان كل عاقل يستحسن بكمال عقله ارشاد الضال وان يقول للاعمى وقد اشرف على بئر كاد
يتردى فيه امامك او بئره لا لذلك الا لحسنه ولكونه احسانا فقط فان قيل ما
انكرتم انه انما يفعله رجاء للثواب او طلبا للمدح او هربا من الذم قيل له انا نفرض
الكلام في رجل قاسي القلب جاسي الفؤاد لا يبالي بهلاك العالمين ولا يحتمل الذم والمدح

النفع

الحال
ملحد زنديق لا يؤمن بالله واليوم الآخر ولا يقر بالثواب والعقاب ومعلوم انه و
هذه يستحسن بكمال عقله ارشاد الضال وان يقول للأعمى والحال ما ذكرناه منه او يسوءه
ولا وجه لذلك الا حسنه وكونه احسانا **وقد سلك شيخنا ابو** عبد الله
البصري طريقة اخرى وهي ان كل عاقل يستحسن بكمال عقله المعرفة بين المحسن والمسيء
وانما يعرف بينهما لحسنه والا فلا نفع في ذلك ولا دفع ضرر **وقد** اعترض عليه وقيل ان
هذه المعرفة ضرورية فكيف اضيفه الينا **واجاب** عن ذلك بان المعرفة
انما تكون ضرورية فيمن عرف المحسن والمسيء ضرورة فاما اذا لم يعرفهما فغير ممتنع ان يعزم
ويوطن انفسنا على المعرفة بينهما **وهذا** ايضا غير واضح فان المعرفة بين المحسن والمسيء
على الجملة ضرورية والعزم وتوطين النفس على فعل الغير محال فاذن لا يستقيم هذه
الدلالة الا ان يعرض الكلام في المعرفة بينهما على سبيل التفصيل محمد رحمه الله ... ويستقيم
وقد اورده قاضي القضاة في الكتاب هذا السؤال على نفسه **واجاب** عنه
ان قال ان الواحد منا انما لا يختار الحسن الا لجر منفعة
بعض ما مر والحق به ما لم يرد **من ذلك** لا يختاره الا اذا استحق به نفعا او دفع به ضررا
او دفع مضرة لانه يلحقه بذلك مشقة ولا جرم فجاز ان يختار الحسن لحسنه ولكونه احسانا على ما نقوله
والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة ... ولكونه احسانا الا العقاب فانما يفعله لحسنه
وكذا ما يفعله الله تعالى انما يفعله لحسنه ولكونه احسانا وان لم يسم بذلك لانه تعالى لم يعرّف
نفسه ومن هاهنا ما اشبه العقاب من فعال الله تعالى المباح وان لم يسم بذلك لانه تعالى لم يعرف
فان قيل حاله ولا دل عليه وانما يوصف الفعل بانه مباح متى كان هذه سبيله
ولكنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه بناء على انه يقبح من الله تعالى فعل من
الافعال ونحن لا نساعدكم على ذلك **قيل** له ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على
وهذه مسئلة كبيرة ذلك وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى او من الواحد منا
وعند اختلف الناس فيها فعندنا ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلما
وعند بعضهم انه يقبح لصيغته وعينه والى هذا ذهب بعض المجبرة وعند بعضهم
انه يقبح للنهي ان القبيح انما يقبح للنهي او ... والحسن انما يحسن للامر
ان القبيح انما يقبح الكونيا ... محمد بن بين في امثال هذا
والذي يدل على ذلك ولنختر منها الاشتغال بافساد هذه المذاهب ويصح ما نقوله
هو انا نعلم ضرورة ان الظلم قبيح وانما قبح لكونه ظلما **بدليل** انا متى عرفناه ظلما عرفنا
قبحه وان لم نعرف امرا آخر ومتى لم نعرف كونه ظلما لم نعرف قبحه وان عرفنا ما عرفنا
فبان ان الظلم انما يقبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلما وهذا الاول لعلم بالقبح فرع على
العلم بوجه القبح اما على جملة او تفصيل فمتى وقع على ذلك الوجه ان يكون قبيحا
سواء وقع من الله تعالى او من العباد لان الحال فيه كالحال في الحركة وايجابها كون الجسم
متحركا فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين كانت العلة كذلك في مسئلتنا
فان قيل لم لا يجوز ان يقبح القبيح لعينه وصيغته على ما يقوله شيخكم ابو القسم البلخي
فانه لان الفعل الواحد يجوز ان يكون قبيحا مرة بان يقع على وجه وحسنا اخرى بان يقع على خلاف
ذلك الوجه الا ترى ان دخول الدار مع انه شيء واحد لا يمتنع ان يقبح مرة بان يكون لا عن
اذن ويحسن اخرى بان يكون عن اذن وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع ان يحسن بان
يكون سجدة لله تعالى ويقبح بان يكون سجدة للشيطان وفسد ما قاله ابو القسم **فان قيل**

للنهي او ع

ما انكرتم ان القبيح انما يقبح للنهي او لكونها مربوبين ومملوكين محدثين على ما يقوله هؤلاء
المجبرة قلنا انه لو كان كذلك لوجب اذا نهى الله تعالى عن العدل او الانصاف ان يكون
قبيحا ومتى امر بالظلم والكذب ان يكون حسنا لان العلة فيهما ما ذكرتم والمعلوم خلافه
وبعد فلو حسن الفعل للامر وقبح للنهي لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد
النهي الا يحسن منه ايضا لفقد الامر وبعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهي
والناهي الا يعرف قبح الظلم والكذب لان العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح اما على
جملة او على تفصيل ومعلوم ان الملحدة يعرفون قبح الظلم من جهة العقل وان لم يعرفوا
النهي والناهي فان قيل ان الملحدة لا يعرفون قبح الظلم وانما يعتقدونه قيل له لو امكن
ان يقال ذلك هاهنا لامكن ان يقال انهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لان
سكون النفس في احدهما كسكون النفس في الاخر وقد عرف خلافه وبعد فلو كان
كذلك لوجب اذا امر احدنا بالظلم والكذب ان يكون حسنا واذا نهى عن العدل والاحسان
ان يكون قبيحا والا يفترق الحال بين ان يكون من قبلنا وبين ان يكون من جهة الله تعالى لان العلل
في الجانبين والحكم لا يختلف بحسب اختلاف الفاعلين الا ترى ان الحركة لما كانت
علة في كون الذات متحركا لم يفترق الحال بين ان يكون من قبلنا وبين ان يكون من قبل
الله تعالى كذلك هاهنا وقد عرف خلافه وبعد فلو كان كذلك لوجب في الشيء الواحد
ان يكون حسنا قبيحا دفعة واحدة بان يامر به بعضهم وينهى عنه الاخرون والمعلوم
خلافه هذا اذا جعلوا العلة النهي فاما اذا جعلوا العلة في قبح القبائح كونها مملوكين
مربوبين محدثين كان الكلام عليهم ان حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح
كحالنا مع العدل والانصاف فيجب ان يكون العدل قبيحا لكونها مملوكين مربوبين
محدثين والمعلوم خلافه وبعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف كوننا
مملوكين مربوبين الا يعرف قبح الظلم والكذب ومعلوم خلافه فلو كان الامر
كذلك لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين ان هؤلاء الدهرية يعرفون قبح الظلم وان لم يعرفوا
كونها مملوكين مربوبين محدثين فان قيل قولكم ان القبيح انما يقبح لوقوعه على وجه ومتى
وقع على ذلك الوجه قبح من اي فاعل كان لا يصح لان الاماتة بالهدم والغرق وغيره
من الوجوه يحسن من الله تعالى ويقبح منا وكذلك فالام الاطفال والبهائم يحسن منه ويقبح
منا فبطل ما ذكرتموه قيل لهم انما يحسن من الله تعالى الاماتة والايلام لعلة تلك العلة
مفقودة في حقنا وهي من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللطف وتتضمن الله تعالى
في مقابلتها من الاعواض ما يوفي عليها حتى لو خير احدنا بين الالم مع تلك الاعواض وبين الصحة
لاختار الالم على الصحة ليصل الى تلك الاعواض وليس كذلك الواحد منا فانه لا يعرف
المصلحة من المفسدة حتى يقال ان الاماتة والايلام من جهته تتضمن اللطف والمصلحة ولا
يتضمن ايضا في مقابلتها الاعواض الموفية عليها ففارق حالنا حال القديم حتى لو قدرنا وقوع
ذلك من الله تعالى على الوجه الذي يقع منا لقبح او وقوعه من احدنا على الوجه الذي يقع
من الله تعالى لحسن

فصل والغرض به الكلام في ان الله تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحا

والخلاف فيه مع النظام والاسواري والجاحظ فانهم ذهبوا الى انه تعالى غير

[illegible]

موصوفًا بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا والى هذا ذهب المجبرة فانه عندهم
انه تعالى غير موصوف بالقدرة على العود بالقبح وان قدر على ان يجعله كسبًا للعبد الا ان
حالهم بخلاف حال النظام وطبقته لانهم ما اضافوا من حيث اضافوا الى الله تعالى كل قبح
والنظام لم يناقض **والدليل** على صحة ما نقوله هو ما ثبت انه تعالى قادر على ان يخلق
فينا العلم الضروري فيجب ان يكون قادرًا على ان يخلق بدله الجهل لان من حق القادر على
الشيء ان يكون قادرًا على جنس ضده اذا كان له ضد والجهل قبيح **واذا ثبت**
صورة الكلام في فعل يجوز ان يقع فيكون قبيحًا ويقع فيكون حسنًا **فنقول** اذا
قدر على ايقاعه على احد الوجهين فيجب قدرته على ان يوقعه على الوجه الآخر لان القدرة
انما تتعلق بالايجاد والاحداث دون وجوه الافعال **يبين** ذلك ان احدنا كما يقدر على
ان يقول زيد في الدار وهو فيها يقدر على ان يقول ذلك وليس هو فيها وكذلك الحال في القديم
تعالى اذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب لانهما من واحد لا يختلفان الا بحسب اختلاف
المخبر عنه وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه وكذلك اذا قدر على احياء الميت عقيب
دعوى المدعي للنبوة وهو صادق وجب قدرته على احيائه عقيب دعواه وهو كاذب
ومما الزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب ان يكون اضعف القادرين
منا اقوى من الله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا **قالوا** بان هذا ان الطفل الذي لا يقدر على
ان يحمل منا يقدر على ان يزج الغير وهو واقف على شفير النار فيوقعه فيها وان لم يستحق
ذلك والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم لان ذلك قبيح فيجب ما ذكرناه **قالوا** لو كان
الله تعالى قادرًا على القبيح لوجب ان يوقعه **قلنا** ليس يجب في كل من قدر على الشيء ان
يوقعه لا محالة **الا** ترى ان احدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعدًا ومع قدرته
على الكلام ربما يكون ساكتًا وكيف اوجبتم في القادر على الشيء ان يوقعه بكل وجه
وكذلك فالقديم تعالى قادر على ان يقيم القيامة الآن ثم اذا لم يقم لم يقدح في كونه قادرًا
قالوا لو كان القديم تعالى قادرًا على القبيح لوجب صحة ان يوقعه **قلنا** ما تريدون بالصحة
فان اردتم به انه يجب ان يوقعه فقد اجبنا عن ذلك وان اردتم به انه يجب ان يكون
قادرًا عليه فكذلك نجيب **فان قالوا** اذا كان القديم تعالى قادرًا على القبيح فما الذي
امنكم من ان يوقعه **قلنا** دلالة العدل وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو
الذي امنّا من ذلك فصح ما قلناه وصح انه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا
ومن كتاب الله تعالى ما يمكن الاستدلال به على انه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله
لكان قبيحًا وان كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة بعد. **وتحرير الدلالة**
على ذلك انه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه مدحًا يرجع الى الفعل حيث قال وما ربك
بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقال ولا يظلم ربك احدًا ولا يحسن
ان يتمدح بنفي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه كما انه لا يحسن من العنين ان يتمدح
بتركه افتضاض الابكار لما لم يكن قادرًا على ذلك وكما انه لا يحسن من الزمن المقعد
مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادرًا عليه
كذلك هاهنا اذا لم يكن القديم تعالى قادرًا على القبيح وجب الا يحسن منه ان يتمدح بترك

الظلم

فإن قيل أليس أنه تعالى تمدّح بنفي السِّنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادر
عليه قلنا فرق بين الموضعين لأن أحدهما مدح يرجع إلى ذاته والآخر مدح يرجع إلى نفي من
أفعاله وهما مختلفان في هذا الباب ألا ترى أنه لا يحسن من لا يمكن التمدح بتركه السلوك على ما
ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحسن منه أن يتمدح بنفي الجرس عن نفسه وإن لم يقدر على ذلك لما كان أحد
المدحين راجعاً إلى الذات والآخر يرجع إلى الفعل كذلك في مسألتنا

فصل وقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل
القبيح ويمكن أن يستدل ببعضها استدلالاً على أنه لا يفعل القبيح فمن ذلك هو
ما قد ثبت أن في مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغني به عن القبيح فيجب ألا يختار القبيح لأن
من استغنى بالحسن عن القبيح يجب ألا يختار القبيح بحال وهذه الدلالة مبنية على أنه مستغن
بالحسن عن القبيح وإن من كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح أما الذي يدل على
الأصل الأول فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادر لذاته ومن حق القادر للذات أن يكون قادراً
على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وهذا يوجب أن يكون في مقدوره
من الحسن ما يستغني به عن القبيح لأن الحاجة إنما تتعلق بالضروب والأجناس دون الأعيان
ألا ترى أن من احتاج إلى الحلاوة لا تختص حاجته بحلاوة معينة لا يقوم غيرها مقامها وأما
الكلام في أن المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر لأنا نعلم في الشاهد ضرورة أن أحدنا
إذا استغنى بما يصير دينه عن غصب مال الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير لا لذلك إلا الاستغناء به
بالحسن عن القبيح وأوضح في المثال من هذا هو أن من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء
الغير بأن يكون على الشط منه فإنه قط لا يغتصب تلك الشربة من غيره ولا وجه له إلا استغناؤه
بالحسن عن القبيح على ما ذكرناه وهذه العلة بعينها قائمة في القديم تعالى فوجب ألا يختار القبيح
وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير
مبنية عليها ولذلك قلنا إن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلاً حكيماً بهذه الطريقة
مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى وجعلنا حال المجبرة أسوأ من حالهم لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة
العلم بعدل الله تعالى وحكمته ومما أورده مشايخنا في هذا الباب هو أن قالوا لو فعل
الله تعالى القبيح لكان يجب أن يكون جاهلاً أو محتاجاً والجهل والحاجة لا يجوزان عليه جل وعز
فيجب ألا يختار القبيح لوجه من الوجوه ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله في هذا الباب أن
قالوا إنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلاً لبعض القبائح لجاز أن يكون فاعلاً لسائرها لأن الحال
في الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا نثق بشيء من أوامره ونواهيه
ووعده ووعيده وحتى نجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأبرار
والأولياء لأن كل ما في هذه الأمور أن يكون قبيحاً والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح ومن جوز هذا
عليه لزمه ألا يقر بنبوته ولا بعدله وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به وربما
نورد هذا الإلزام على وجه آخر فيقال إنكم لا تخلون حالاً لقديم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أمرين إما
أن يفعله ويقبح منه فعله أو يفعله ويحسن منه فإن قيل بالأول لزم ما ذكرناه من الوجوه وإن
قيل بالثاني لزم أيضاً تجويز هذه القبائح وحسنها منه ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد فهو عن حد
الإسلام خارج ولما ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى أقروا واعترفوا

فمنهم من جوزه وهو العطوى من اصحاب الاشعرى ولقد شنع على الناس واحتج عليهم بان
قال السبب قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح وكيف لا يجوز عليه الكذب وليس الكذب
باعظم من الظلم وغيره من القبائح ٥ واوضح ذلك بمثال وقال ان احدنا لو قال للصبى اذ دخل
البيت فيه رمان موضوع لاجلك وليس في البيت ذلك فان هذا ليس باعظم من ان يقلع
سنا من اسنانه او يقطعه اربا اربا وقد جوزتم على الله تعالى هذا فجوزوا الكذب عليه ايضا
ومنهم من لم يجوز **ثم افترقوا** في علته فمنهم من قال انما لم يجوز على الله تعالى الكذب
لانه يدل على الجهل والحاجة او لانه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح
وهم النجارية ٥ ومنهم من قال لا يجوز عليه الكذب لانه صادق لذاته والكلام على النجارية
في الوجه الاول هو انه اذا جاز ان يفعل لقدمه تعالى سائر القبائح ولا يدل على الجهل والحاجة
فما انكرتم ان يفعل الكذب ايضا ولا يدل على الجهل والحاجة **واما الكلام** على من اعتل
بالوجه الثاني فقد مضى لانا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحا **واما** الكلام على من قال انه
صادق لذاته فهو ان نقول ما دليلكم على انه صادق لذاته **فان قالوا** الدليل على ذلك انه
تعالى اخبر عن اشياء فكانت كما اخبر **قلنا** لهم وما تلك الاشياء التى ذكرتها **فان قالوا** اخبر
عن خلقه السموات والارض حيث قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
قلنا ما انكرتم انه لم يرد بذلك السموات والارض بل لمخلوقه وانما اراد بذلك السموات
والارض التى لم يخلقهما بعد فيكون كاذبا فيه تعالى عن ذلك **وبعد** فليس للصادق بكونه
صادقا حال واما المرجع به الى انه فاعل الصدق والقوم اذا جعلوه صادقا لذاته فكانهم
نفوا عنه الصدق اصلا **وبعد** فلو كان صادقا لذاته لكانت هذه الصفة ترجع اليه
لا الى الذى يمنع من ان يخبر بشىء ولا يكون كما اخبر عنه فان هذا يرجع الى الفعل لا الى الذات
ولسنا نلزمكم اكثر من تجويز هذا **ثم يقال** لهم اليس الله تعالى امرا لذاته عندكم ثم لا يمتنع ان
يكون امرا ببعض الاشياء ناهيا عن البعض فهلا جاز ان يكون صادقا لذاته وان كان لا يمتنع
ان يكون صادقا في بعض الاشياء وكاذبا في البعض **ومما الزمهم مشايخنا** عليهم جواز ان يبعث
هوانه لو جاز ان يفعل بعض القبائح لجاز ان يفعل سائرها وهذا يوجب من العباد عنادته
الفراعنة بطاعاته الانبياء وتعاقب الانبياء بطاعات يدنو الفراعنة ولا يختص من العباد
وعند هذا الالزام **تحزبوا حزبين** وافترقوا فرقتين فمنهم من قال لا يجوز هذا لانه قبيح
والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وهم النجارية وقد تقدم الكلام عليهم وذكرنا
انه لا معنى لقولهم انه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح مع ان سائر القبائح واقعة
من قبله على سائر وجوهها لانه لو تفرد به لم يرد حاله على هذه الحالة **وبعد** فكان يلزمهم تجويز
ان يفعل الله تعالى ذلك كسبا لبعض الربانية فيعذبهم بذنوب الفراعنة ومن بلغ الى هذا الحد
في التجاهل فقد انسلخ عن الدين ومنهم من قال اما لو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز ذلك من
الله تعالى الا ان السمع منع منه **وجوابنا** ان هذه مكابرة لانه لا ظلم اكثر من معاقبة الغير
بذنب الغير وقد تقرر قبحه وعقل كل عاقل **ثم يقال** لهم وكيف الثقة بالسمع وما
الذى منع من ان يكون كاذبا فيما اخبر به في كتابه وذكره على لسان رسوله **بين** ما ذكرناه
ان الملك لو بعث الينا رسولا او كتب كتابا يقول فيه احبونى واطيعونى فانى لا اصلى عن سوا
السبيل واهديكم الى الصراط المستقيم فانا لا نثق بقوله ولا نعتمد خبره لتجويزنا كل قبيح
عليه كذلك كان يجب الا نثق بكلام الله تعالى عندهم فان حاله تعالى عن ذلك

استووا من حال المسلمين **ومما ألزمهم مشايخنا** رحمهم الله تجويز ان يبعث
الله تعالى رسولا كاذبا الى الناس و يظهر المعجز عليه ليدعوهم الى الضلال والكفران
ذلك ليس باعظم من تولية الاضلال بنفسه وعند هذا الالزام **افترقوا** فرقتين فمنهم من قال انا
لم نجوز ذلك لانه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وهم النجارية والكلام عليهم
قد مر و بعد سنطر امنه **فنقول** او ليس يقع في العالم الا الكذب ولا يقع الا متولدة عن
الاعتمادات وعندكم ان المتولدات لا يتعلق بالعبد اصلا لا كسبا ولا احداثا فقد تفرد الله
تعالى بها فكيف تقولون انه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح **وايضا** فانه تعالى قادر على احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص عند دعوى المدعي للنبوة وهو صادق فيجب ان يكون قادرا على ذلك وهو
كاذب لان القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المدعي وصدقه **بيّن** ذلك و توضيحه ان الذي
يخرج المقدور عن كونه مقدورا وجوه منحصرة منها ما يرجع الى ما يحتاج اليه القدرة كعدم
البنية ومنها ما يرجع الى الفاعل و هو عدم القدرة و منها ما يرجع الى نفس المقدور
وذلك وجوه شتى وجوده او وجود ضده او حضور وقته او حضور وقت ضده او نقضه
او نقصي وقت نفسه وشيء من هذه الوجوه غير حاصل في مسالتنا فيجب ان لا يتغير قدرة القديم تعالى
عن ذلك بكذب المدعي وصدقه **ثم يقال** لهم هب انه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد
بالقبيح او ليس انه تعالى قادر على ان يجعله كسبا لهذا المدعي فلم يلزم عليه ما فر منه ومنهم
من قال انما لم نجوز ذلك لان المعجز موضوع للتصديق **وجوابنا** انا لا نسلم ذلك بل المعجز انما
يدل على صدق من ظهر عليه بشرط ان يكون المظهر له عدلا حكيما فاما اذا لم يكن عدلا حكيما
فلا وقد اضفتم الى الله تعالى سائر القبائح فكيف يمكنكم القول بذلك **ثم يقال** لهم وما دليلكم
على ان المعجز دلالة التصديق **فان قالوا** لان الله تعالى قادر على ان يخلق فينا العلم الضروري
بصدق هذا المدعي فيجب ان يكون قادرا على ان يعرفنا صدقه استدلالا **قلنا** و لم وجب ذلك
فان قالوا لانه تعالى لما قدر على ان يعرفناه اضطرارا قدر على ان يعرفناه استدلالا وكذلك
ههنا اذا قدر على ان يعرفنا صدقه اضطرارا وجب ان يقدر على ان يعرفناه استدلالا **قلنا**
و لم جمعتم بين الامرين وهل هذا الا جمع بين امرين من غير علة جامعة **ثم يقال** لهم اليس انه تعالى قادر
على ان يعرفنا وجود انفسنا اضطرارا ولم يقدر على ان يعرفنا استدلالا فهلا جاز مثله في مسالتنا
فان قالوا ان كلامنا في الغير **قلنا** هذا احتراز بمجرد دفع الالزام وما هذا حاله
من الاحترازات فانها مما لا يقبل وصار الحال فيه كالحال فيما اذا قلنا للمجسمة لو كان القديم
تعالى حيا لوجب ان يكون محدثا فيقول المجسمة انه يجب ان يكون محدثا اذا كان الكلام في الشاهد
فاما في الغائب فلا فكما انا نقول لهم هذا احتراز بمجرد دفع الالزام فلا يقبل كذلك في مسالتنا
و بعد فانه تعالى قادر على ان يعرفنا الالم اضطرارا ولم يقدر على ان يعرفناه استدلالا فهلا جاز
مثله في مسالتنا فلا يجدون جوابا

فصل في خلق الافعال والعرضية

الكلام في ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم هم المحدثون لها والخلاف
فيه مع المجبرة فان منهم من ذهب الى ان هذه الافعال مخلوقة لله تعالى فينا لا يتعلق بنا اصلا
لا كسبا ولا احداثا وانما نحن كالظروف لها و هم الجهمية اصحاب جهم بن صفوان ومنهم من ذهب

الى ان لها شانًا تعلقًا من جهة الكسب وان كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى **ثم اختلفوا** ١
فمنهم من ساوى في هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو ومنهم من قال ان
المباشر هو خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث الكسب فاما المتولد فان الله تعالى منفرد بخلقه
وقيل **الشروع** في المسألة بذكر حقيقة الفعل فالفعل على ما ذكره في الكتاب هو
ما حصل من قادر من الحوادث وهذا يوهم ان الفاعل يجب ان يكون قادرًا حال وقوع الفعل
لا محالة وليس كذلك فان الرامي ربما يرمي ويموت قبل الاصابة فالاولى ان يقال في
حقيقة الفعل هو ما وجد وكان المعين قادرًا عليه فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه
على الاول ثم ان بين المحدث وبين الفعل فرقًا وهو ان المحدث نعلم محدثًا وان لم نعلم ان له
محدثًا وليس كذلك الفعل فانه اذا علم فعلًا علم ان له فاعلًا وان لم يعلم بعينه ولهذا اثبت
فامى القضاه على الاشعري في نقض اللمع استدلاله على ان للعالم صانعًا بقوله قد ثبت ان
العالم صنع ولا بد له من صانع ثم قال ان العلم بان العالم صنع يتضمن العلم بان له صانعًا فكيف
يصح هذا الاستدلال **تحصل من هذه الجملة** انه اذا علم الفعل فعلًا يعلم ان له
فاعلًا ما على الجملة واما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل **واذا اردت**
ان نعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان احدهما ان تخبر حاله فان وجدت الفعل يقع بحسب
قصده وداعيه وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بانه فعل له على الخصوص **والطريقة**
الثانية هو ان نعلم ان هذا المقدور لا يجوز ان يكون مقدورًا للقادر بالقدرة فيجب ان يكون
مقدورًا للقادر للذات وهو الله تعالى ثم انه **رحمه الله** لما ذكر في حقيقة الفعل
القادر سأل نفسه على ذلك فقال كيف يقع ذلك وفي الناس من ذهب الى ان الفعل ما يقع بالطبع
المحل ويقوله غالبه على ما يحكى عن الاوائل من المتفلسفة **والجواب** عن ذلك
ان الطبع غير معقول وقد تقدم ذلك ثم قال انهم ما يريدون بالطبع فان ارادوا به الفاعل
المختار فهو الذي نقوله ولكن العبارة فاسدة لان العرف لا يسمي الفاعل المختار طبعًا وان ارادوا
به امرًا موجبًا فانا قد ذكرنا ان الفعل ما يصدر عن الجملة والموثر فيه لا بد من ان يكون راجعًا الى
الجملة ثم انه **رحمه الله** لما ذكر حقيقة الفعل رأى ان الافعال فيها ما يستحق
عليه المدح والثواب وفيها ما يستحق عليه الذم والعقاب ومنها ما لا يستحق عليه واحد منهما تكلم
في اقسام الافعال وجملة الكلام في ذلك ان الفعل ينقسم الى ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة
حسنة والى ما ليس له صفة زائدة على ذلك ما ليس له صفة زائدة على حدوثه وصفة حسنة فهو
كالحركة اليسيرة والكلام اليسير وذلك انما يقع من الساهي ولا مدح فيه وما له صفة زائدة
على حدوثه وصفة حسنة فهو فعل العالم بما يفعله **وقد ذكر** في الكتاب ان العالم بما
يفعله المميز بينه وبين غيره لا يخلو فعله من احد وجهين اما ان يكون له فعله او لا يكون له
فعله ولم يعتبر في ذلك زوال الالجاء واقتصر على اعتبار زوال السهو والاولى ان يعتبر زوال الالجاء
ايضًا **فالقسمة** الصحيحة في ذلك ان يقال ان فعل العالم بما يفعله المميز بينه وبين
غيره اذا لم يكن ملجأ لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يكون له فعله او لا فان كان له فعله فهو الحسن
وهو ما للفاعل ان يفعله ولا يستحق عليه ذمًا وان لم يكن له فعله فهو القبيح وحقيقته قد تقدم ٥

بيان الحسن ينقسم قسمين فإما أن يكون له صفة زائدة على حسنه وإما ألا يكون كذلك
فالأول هو الذي يستحق عليه المدح والثاني هو الذي لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحًا
وحده ما عُرِّف فاعله حسنه أو دُلّ عليه. ولهذا لا توصف أفعال الله تعالى بأنها مباح وإن كان
فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب وأما ما يستحق عليه المدح فعلى قسمين إما أن
يستحق بفعله المدح ولا يستحق الذم بأن لا يفعل وذلك كالنوافل وغيرها. وإما أن يستحق بفعله
المدح والذم بأن لا يفعل وذلك كالواجبات وقد تقدم حدود هذه الألفاظ. بيان الواجبات
ينقسم فمنها ما له بدل وهو الواجب المخير ومنها ما لا بدل له وهو الواجب المضيق
وقد تقدم ذلك في صدر الكتاب وينقسم قسمة أخرى إلى ما يتعدى وذلك نحو رد الوديعة
وشكر النعمة من العقليات ومن الشرعيات كالصلاة والصيام وغيرهما وينقسم
قسمة أخرى إلى عقلي وشرعي فالعقلي هو ما استفيد من العقل وجوبه نحو الإنصاف ورد الوديعة
وشكر النعمة. والشرعي هو ما استفيد وجوبه بالشرع وذلك نحو الصلاة والزكاة والصيام
والحج وما جرى هذا المجرى وينقسم الواجبات إلى ما له سبب موجب وإلى
ما ليس كذلك وهذه القسمة ثابتة في العقليات والشرعيات جميعًا. مثال الأول من العقليات
فهو حفظ الوديعة فإن له سببا موجبا وهو التكفل به وقضاء الدين فإن الاستقراض
هو سبب وجوبه وشكر المنعم فإن لوجوبه سببا وهو النعمة ومن الشرعيات كالكفارات
فإن لها سببا موجبا وهو اليمين أو الحنث على اختلاف في ذلك بين الفقهاء هذا في كفارة اليمين
وأما كفارة الظهار فسببها الظهار وفي كفارة القتل سببها القتل. ومثال الثاني من العقليات
كالإنصاف فإنه لا سبب له موجب. ومثاله من الشرعيات الصلاة والصيام ثم ينقسم
ما له سبب من الواجبات إلى ما يكون سبب وجوبه من جهتنا وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة
الغير فالأول هو ككفارة اليمين فإن سببها إما الحنث وإما اليمين وأي ذلك كان فهو من فعلنا
والثاني كالدية في قتل الخطأ فإن سبب وجوبه القتل وهو من جهة الغير. ويمكن أن يعد
في هذا القسم النظر في طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دعاء داع وقصة قاص
وتخويف مخوف ويمكن عده في القسم الأول لأن سبب وجوبه ربما يكون نظرا في كتاب أو سماعًا
من ذي قبل. وعلى الحقيقة فهذا المثال معدود في القسم الأول لأن سبب وجوب النظر
إنما هو الخوف من تركه ضررًا وذلك أبدًا يكون من فعلنا وإنما يختلف الحال في سبب الخوف فمرة
يكون من فعلنا ومرة يكون من فعل غيرنا. وينقسم الواجبات ثم فمنها ما يضاف إلى
أسبابها ومنها ما يضاف إلى أوقاتها. فالأول كالكفارة فإنه يقال كفارة اليمين وكفارة
الظهار والثاني كالصلاة فإنه يقال صلاة الظهر وصلاة العصر والفرق بين الإضافتين
أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب والأخرى إلى ما لا يوجب واعلم أن الأفعال الشرعية قد
توصف بالصحة وقد توصف بالفساد والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه فإذا وصف
به العقود نحو البياعات والأنكحة فقيل إنها صحيحة أو فاسدة فالمراد به أنه استوفي شرائطه
على ما اقتضاه الشرع فأوجب الملك حتى يجوز له التصرف وحل له الاستمتاع
أو لم يستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولا يحل له الاستمتاع. وإذا استعمل في الصلاة فالمراد
به أنه يلزمه فيها الإعادة أو لا يلزم ذلك. وإذا استعمل في الشهادة فقيل شهادة صحيحة

جرى احدى الراحتين بالاخرى فانها حرارة كانت كامنة فيه فظهرت عند الحك لولا ذلك والا
كان يجب متى حككنا الجليد من الثلج بعضه ببعض ان يحدث هناك حرارة لحصول السبب
وزوال المنع فصح بهذه الجملة ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم المحدثون لها على ما ذكرنا
وعلى هذا يجري الكلام في هذا **فان قيل** ما انكرتم ان هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم
مطابقة لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة لا انها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله **قيل**
له ان كل اعتراض لا يبطل الدليل بعينه نظر ان ما اعترض به عليه فهو فاسد لانه ان صح ذلك المذهب
المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد وان لم يصح فالاعتراض لا يبطل اصلا وهذا الاعتراض
من ذلك القبيل لانا ما لم نعلم المحدث في الشاهد لم يمكنا ان نعلم المحدث في الغائب فان الطريق
الى اثبات المحدث في الغائب هو ان هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت
الينا لحدوثها فكلما شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل
فان قيل جوزوا واهل النظر في الدلالة على اثبات الصانع في الغائب ان يكون محدثا يحدث
هذه التصرفات فيكم عند قصدكم وكرهكم ودواعيكم بمجرى العادة **قيل** له ان ذلك يجوز لما انفعل
اذ المعقول من المحدث هو من يقع منه الفعل بحسب قصده ودواعيه ويقع بحسب كراهته
وصارفه وعندهم ان هذا المعنى ثابت في احدنا ولا يكون محدثا فاذا انكرتم ذلك فقد اخرجوه
عن كونه معقولا وكيف يجوز في الغائب **وعلى** انا اذا علمنا بالدليل ان احدنا محدث لتصرفاته
ويقول من قال جوزوا ان يكون في الغائب محدث احدثها فيكم لا انكم انتم المحدثون لها بمجرى
ان يقول جوزوا خلاف ما علمتموه وذلك خلف من القول **وبعد** فلو كان حدوث هذه
التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة ان يختلف الحال فيه كما في الحر والبرد
فانه لما كان طريقه العادة اختلف بحسب اختلاف البلدان وهكذا سائر ما طريقه العادة
في الاحراق وما يجري مجراه وعلى هذا يقال ان في الحيوانات حيوان يقال له السمندل يدخل
في النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا تحرقه وحتى انه يتخذ من وبره منديل غمر فكلما توسخ يلقى
في النار فيعود انظف ما يكون **وهكذا** فانه يقال ان بكرمان حشيشة لا تحرقها
النار كذلك في مسألتنا لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز ان يختلف
الحال فيها حتى يصدق قول من قال انه شاهد في بعض البلاد اناسا عنا من كان يقع منه فعله
عند صارفه ويقع عند داعيه ويمكنه نقل الثقيل من الاجسام وهو ضعيف ولا يمكنه
نقل الخفيف منها اذا عاد الى قوته ويتاتى منه الكتابة البتة وهو لم يتعلمها ولا علمها فلما
لم يثبت منه ذلك ومن صدق هذا الخبر فهو متجاهل وغير عاقل **فان قيل** دليلكم
ان احدنا محدث لتصرفه لان تصرفه يقع بحسب قصده ودواعيه باطل بالساهي فانه محدث
وان لم يقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه **وجوابنا** ان هذا الذي اوردته عكس الدلالة
والادلة مما لا يعتبر فيها العكس وانما يعتبر فيها الطرد والمناقضة في ذلك هو ان يريا شيئا
وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله فاما ان يريا محدثا لم يقع فعله
بحسب داعيه فان ذلك عكس ما ذللناه في المسألة وذلك لا يقدح في كلامنا لانه لا يمتنع في
حكمين مثلين ان يكونا معلومين بدليلين مختلفين وعلى هذا نعرف حدوث الاجسام بدلالة
وهو استحالة انفكاكها من الحوادث وحدوث الاعراض بدلالة اخرى وهو جواز العدم عليها

وجب وان لم يمكنا ان نعلم بهذه الطريقة ان الاشياء محدث فان ذلك يمكن بطريقة اخرى
على ان في هذه الدلالة ما هو اخصر وهو ان الاشياء التي قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصدنا
ودواعينا وتقع بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرا ومعلوم
ان تصرف الساهي وان لم يقع بحسب قصده محققا فهو يقع بحسب قصده مقدرا لانا لو قدرنا
ان للساهي قصدا لكان لابد في تصرفه من ان يكون واقعا بحسب قصده **ثم الذي** يدل
على انه محدث كالعالم هو ما قدمناه ان فعله يقع بحسب قدرته فيقل بقلتها ويكثر بكثرتها
وعلى هذا فانه لو كان في منتهى ثقله كوزن لمكنه ان يحركه ولو كان بدل الكوز جبل عظيم
لم يمكنه نقله ولا تحريكه **وايضا** فمعلوم ان النائم وهو ما نرى مثلا يعتقد انه سعداد وهذا
الاعتقاد جهل قبيح فلا يخلو اما ان يكون من قبل الله تعالى او من قبل غيره او من جهته **لا** يجوز
ان يكون من جهة الله تعالى لانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح ولا يجوز ان يكون من جهة غيره لان
الغير انما يتعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد الاعتقاد
فليس الا ان يكون من جهته على ما قلنا **فان قيل** قد سلمنا ان هذه التصرفات متعلقة
بنا ومحتاجة الينا فلم قلتم ان جهة الحاجة انما هو الحدوث **قلنا** لما ذكرتموه الذي
يدل عليه ان الذي يتعلق كونه على احوال انا بعينا واما ما انما هو الحدوث فيجب ان يكون جهة الحاجة
هو الحدوث على ما ذكرناه **وبعد** فان حاجتها الينا لا تخلو اما ان يكون لاستمرار العدم
او لاستمرار الوجود او لتجدد الوجود **لا** يجوز ان يكون محتاجة الينا لاستمرار العدم لانها كانت
مستمرة العدم ولم نكن ولا يجوز ان يكون محتاجة الينا لاستمرار الوجود لانا نخرج عن كوننا
احيا قادرين فضلا عن ان يكون قادرين وهي تبقى مستمرة الوجود فلم يبق الا ان يكون محتاجة الينا ومتعلقة
بنا من جهة الكسب لتجدد الوجود على ما نقوله **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون محتاجة الينا
ومتعلقة بنا من جهة الكسب **قلنا** ان الكسب غير معقول وما لا يعقل لا يجوز ان يجعل
جهة الحاجة **وبعد** فان الذي دلكم على ان هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب
ليس الا وجوب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ووجوب انتفائها بحسب كراهتنا وصوارفنا
وهذا انما يستقيم في الحدوث فهلا جعلتموها محتاجة الينا من هذا الوجه **فان قال** ما انكرتم
انها متعلقة بنا من جهة الحلول **قلنا** لو كان كذلك لكان يجب الا يفرق بين اللون
وبين هذه التصرفات لان الحلول ثابت فيه والمعلوم خلافه فصح ان حاجة الينا انما هو للحدوث
على ما ذكرنا **واحد ما يدل** على ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم هو ما قدمنا ان العاقل
في الشاهد لا يشتم نفسه كما يفعلوا العظام على رقبة ويتركب الغضب ويعدو في الاسواق
وكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه فلا يولي غيره ايضا ولا يريد منه وانما لا يفعل ذلك ولا يختاره
لعلمه بقبحه ولغناه عنه وادا وجب ذلك في الواحد منا فلان يجب في القديم وهو احكم الحاكمين
اولى واحرى وعلى مذهبهم انه تعالى يشتم نفسه ويسب الاشياء عليه واراد منهم كل ذلك تعالى عما يقولون
فان قيل ان هذه الاشياء تقبح منا واما من الله تعالى فلا وصار الحال فيه كالحال في الشرعيات
فكما ان فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة تقبح من الحائض وتحسن من
الطاهر كذلك في مسألتنا **قلنا** انما وجب ذلك في الشرعيات لان الوجه في حسنها

او فاسده فالمراد به ان الفاعل يلزمه الحكم بها او لا يلزمه ذلك ولا يراد بذلك كونها صادقه
او كاذبه لانها قد تكون صادقه و لا تكون صحيحه كشهادة العبد عند الفقها وشهادة
الاب لابنه فلا يلزم الحاكم الحكم بها و قد تكون كاذبه ثم توصف بالصحه اذا لزم
الحاكم ان يحكم بها واذا استعملت في خبر الواحد فقال انه صحيح او فاسد فالمراد به انه
يلزم على وجه يلزم العمل به او لم يستعمل على هذا الوجه فلا يلزمه العمل به ولا يعتبر بذلك كونه
صدقا او كذبا لانه قد يوصف بالصحه وان كان كذبا اذا لزم العمل به ويوصف بالفساد اذا
لم يلزم العمل به وان كان صدقا في نفسه هذا هو القسم الاول **واما القسم الثاني**
فهو من اقسام القبيح **وجملة** القول في ذلك ان اقسام القبيح تنقسم الى ما يكون صغيرا والى ما
يكون كبيرا وما يكون كبيرا ينقسم الى ما يكون كفرا والى ما يكون فسقا والكلام في
حقيقة هذه الالفاظ وحدودها نعود في باب الوعد والوعيد انشا الله تعالى ثم ان القبائح تنقسم
الى ما يتغير حاله بالاكراه والى ما لا يتغير حاله بالاكراه فالاول هو ما لا يتعدى عنه الى الغير
وذلك كاظهار كلمة الكفر فان ذلك قبيح ولا اكراه ثم اذا اكره عليه يجوز له ان يقول ذلك لا على
الاعتقاد له والتدين به بل على انكم كلفتموني اظهاره او انه قولكم او على ان النصارى يقوله **والثاني**
من مثل القسمين هو ما يتعدى ضرره الى الغير وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك فاما هذا
مثله لا يتغير بالاكراه بل يلزم المكره ان يضع مع نفسه ان عقاب الله تعالى اعظم من عقاب هذا
المكره فلو اقدم على ما يكره هو عليه استحق عقوبة اشد من هذا **وينقسم القبائح**
ايضا الى ما لا يمكنه الانفكاك عنه الا بان لا يفعله والى ما يمكن الانفكاك عنه بان يفعله على
وجه اخر فمثال الاول نحو الجهل فان الانفكاك منه لا يمكن الا بان لا يفعله والثاني كالخبر
الكذب فانه يمكنه الانفكاك عنه بان يوقعه على وجه الصدق وكالسجده فانه يمكن ان يفعل
منها بان توقعها سجده للرحمن ولا توقعها سجده للسلطان **ثم انه رحمه الله**
لما راى ان من حكم القبيح استحقاق الذم والعقاب عليه وانه لا بد من ان يكون للمكلف
طريق الى ازالة العقوبة عن نفسه بين الطريق الى ذلك على ضرب من الاجمال فقال ان الطريق
الى ذلك اما التوبة او كثرة الطاعات والتوبة هي ان يندم على ما فعله من القبيح لقبحه
ويعزم على ان لا يعود الى امثاله في القبح ثم ان هذا القدر كاف اذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى
واما اذا كان بينه وبين الادميين فيكون اساه الى الغير فالواجب ان ينظر فان كان قتلا
يلزمه ان يندم عليه ويعزم على ان لا يعود الى امثاله في القبح ويسلم نفسه الى ولي المقتول وان
كان غصبا يرد المغصوب بعينه ان كان باقيا والا قيمته ان كان من ذوات القيم او مثله ان
كان من ذوات الامثال ثم اذا اتى بذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب **واما**
قلنا ان التوبة على الحد الذي ذكرناه يزيل العقاب لان نظير التوبة من الشاهد ما هو ازالة عند الله
ومعلوم ان احدنا لو اساء الى غيره ثم اعتذر اليه اعتذارا صحيحا فانه لا يستحق بعد ذلك الذم
على الاساءه وكذلك في مسالتنا **واما** كثرة الطاعات فانها مما لا تؤثر في ازالة العقاب المستحق
على الكبيره والاجماع وهذه الاعتبارات على ما نحكي في باب الوعد ان شا الله تعالى ولكنها تؤثر في ازالة العقوبة
المستحقه على الصغيره لان نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الاحسان الى الغير ومعلوم ان
احدنا لو احسن الى غيره ضروبا من الاحسان ثم كسر له راس قلم فان هذه الاساءه تقع مكفرة
في جنب ما له من الاحسان لديه والعكس من هذا لو قتل واحدا من اعزته فانه يحبط جميع

ما له من الاحسان واذ قد فرغنا من باب اقسام الفعل وما يتصل به نعود الى الدلالة على ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم هم المحدثون لها والذي يدل على ذلك انا نفصل بين المحسن والمسيء وبين حسن الوجه وقبحه فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءته ولا نجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبحه ولا في طول القامة وقصرها حتى لا يحسن منا ان نقول للطويل لم طلت فامتدد ولا للقصير لم قصرت كما يحسن ان نقول للظالم لم ظلمت وللكاذب لم كذبت فلولا ان احدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر والا لما وجب هذا الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده فان قالوا الا يمكنكم ان تستدلوا بهذه الطريقة على ان هذه الافعال متعلقة بكم فانكم تحمدون الله تعالى على الايمان وان كان الايمان من فعلكم ومتعلق بكم وكذلك فانكم تذمون احدنا على الامانة والغرق والحرق وغير ذلك مع ان شيئا من ذلك لا يتعلق به قلنا اما الاول فليس على ما تظنونه لانا لا نحمد الله تعالى على الايمان نفسه وانما نحمده على مقدماته من الاقدار والتمكين وازاحة العلة بانواع الالطاف وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم ولهذا قال بعض مشايخنا ما قال ورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الاكابر فقال بانا لا نحمد الله على ذلك وانما الله يحمدنا عليه فانقطع السائل فقال للمسؤول شنعت المسألة فسهلت واما ما ذكرته ثانيا فليس كذلك ايضا لانا لا نذم احدنا على الامانة والغرق والحرق وانما نذمه على مقدمات ذلك الا ترى ان من وضع صبيا تحت البرد ليموت فانا لا نذمه على الامانة وانما هو على وضعه تحت البرد وكذلك من القى صبيا في تنور ليحرقه الله تعالى فانا لا نذمه على الاحراق الموجود من قبل الله تعالى وانما نذمه على تعريضه من القائه والقائه فيها فقد فسد ما ظننته وصح الاستدلال بهذه الطريقة فان قال ما انكرتم ان الفصل بين الاحسان والاساءة وبين حسن الوجه وقبحه راجع الى ان احدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر لا الى ما قلتموه قيل له ان مذهبكم في الكسب لا يعقل ولو عقل فانه متعلق بالله تعالى ايضا فلا يبقى للفعل جهة يضاف الينا فكيف يصح ما ذكرتموه ثم ان هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم ويلزم ان يكون الظلم والكذب وغيرهما من الافعال كطول القامة وقصرها في انه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة وذلك يوجب قبح بعثة الانبياء وبطلان الشرائع اصلا وكما يلزم القوم على هذا المذهب ان لا يفرقوا بين المحسن والمسيء وان يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ويلزمهم قبح بعثة الانبياء يلزمهم ايضا ان يكون هو فاعلا للقبائح لانه اذا كان خالقا لا فعالنا ومنها القبائح لزم ما ذكرناه وذلك يوجب الا يبقى لهم الثقة بكتاب الله تعالى وان يجوزوا ان يبعث الله رسولا كاذبا ويظهر المعجز عليه ليضلهم عن سواء السبيل يدعوهم الى الكفر ويصرفهم عن الاسلام لانه اذا جاز ان يفعل بعض القبائح جاز ان يفعل سائرها اذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح ومتى قيل ان ذلك قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبح قلنا قد اجبنا عن هذا وبينا انه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحا وذكرنا انه ان لم يقدر على التفرد بذلك منفردا فانه يقدر على ان يجعله كسبا للعبد فلزم ما ذكرناه وكما ان هذا

يلزم لهم وكذلك يلزمهم الا يثبت لرسل الله تعالى حجة على الكفرة لان للكافرين ان يقولوا ان كنت
رسولا فلا اقل من ان تكون رسالتك موافقة لمراد المرسل فكيف تدعونا الى الاسلام ومن
ارسلك اراد منا الكفر وخلقه فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه **ويلزمهم** انقطاع
الرسل من وجه اخر وهو ان يقال له الى ماذا تدعونا فان كنت تدعونا الى ما خلقه
الله تعالى فينا فان ذلك مما لا فائدة فيه وان كنت تدعونا الى ما لم يخلقه الله فينا فذلك مما لا نطيقه
ولا نتمكن منه **ويلزمهم ايضا التسوية** بين الرسول وبين ابليس لان الرسول
يدعوهم الى خلاف ما اراده الله تعالى منهم كما ان ابليس يدعوهم الى ذلك بل يلزمهم ان يكون
حال الرسول اسوأ حالا من حال ابليس لان ابليس انما يدعوهم الى ما اراده الله تعالى والرسول
يدعوهم الى خلافه وكل مذهب يقتضي ذلك ويؤدي اليه فكفى به فسادا **ويلزمهم**
ايضا قبح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان الامر لا يخلو اما ان يكون امرا بالواقع وذلك
قبيح ويجري في القبح مجرى امر المرمي به من شاهق بالنزول وان كان امرا بما لم يقع فان المأمور
غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة فيكون الامر به امرا بما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق
قبيح وهكذا الكلام في النهي عن المنكر لانه ان كان نهيا عن الواقع فان ذلك قبيح لا فائدة فيه
وان كان نهيا عما لم يقع فان ذلك نهي عما لا يقدر عليه وذلك قبيح ايضا ويجري في القبح مجرى نهي
الزمن عن العدو **حاشيه** **فان قيل** الاستدلال بحسن الامر والنهي والمدح والذم على انا
محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشيء على اصله لانا ما لم نعلم ان احدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن
مدحه وذمه وامره ونهيه **قيل** له انا نعلم حسن الامر والنهي والمدح والذم على الجملة
ضرورة وان لم نعلم كونه محدثا على التفصيل فلا يكون استدلالا بذلك عليه استدلالا بفرع الشيء
على اصله كما انا لما امكننا ان نعلم كون الباري عالما قادرا وان لم نعلمه حيا امكننا الاستدلال
بذلك على كونه حيا ولا يكون مستدلين بفرع الشيء على اصله وان لم يكن الباري قادرا عالما
ما لم يكن حيا كذلك في مسألتنا هذه **ويلزمهم** ايضا قبح مجاهدة اهل الروم وغيرهم من الكفار
لان للكفرة ان يقولوا لماذا تجاهدوننا فان كان جهادكم ايانا على ما لا يريده الله تعالى ولا
يحبه فالجهاد معكم اولى واوجب وان كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا
مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه لكان
انما يجب مع الله تعالى **طريقة اخرى** 12 نستدل على العباد غير مخلوقة فيهم وانهم هم المحدثون
لها **وتحريرها** هو ان هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب
انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما محققا واما مقدرا فلولا انها محتاجة
الينا ومتعلقة بنا والا لما وجب ذلك فيها لان بهذه الطريقة بعينها احتاج الشيء الى الغير كما
نعلم احتياج المتحرك الى الحركة والساكن الى السكون **وهذه** هي الدلالة المعتمدة وما تقدم كان
على طريق الالزام **وقولنا** في هذه التصرفات انها يجب وقوعها عند قصدنا ودواعينا ويجب انتفاؤها
عند كراهتنا وصارفنا المراد به طريقة الاستمرار لا ما يقوله في كون الجسم متحركا وانه يجب عند
وجود الحركة **وقولنا** مع سلامة الاحوال فالمراد به حصول الداعي وزوال الموانع
وقولنا اما محققا فالمراد به فعل العالم بما يفعله فانه يجب وقوعه بحسب قصده وداعيه محققا
وقولنا واما مقدرا فالمراد به فعل الساهي فان فعله وان لم يقع بحسب قصده محققا فهو

واقع بحسبه معداً فانا لو قدرنا ان يكون له داع الى ان لا يقع فعله الا موقوفاً عليه وبحسبه
اذا ثبت هذا فالذي يدل على ان هذه التصرفات تحدث وتقع بحسب قصدنا
ودواعينا هو انا متى اخترنا اذا دعاه الداعي الى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة
مستمرة بحيث لا تختلف الحال فيه وكذلك فلو دعاه الداعي الى الاكل بان يكون جائعاً
وبين يديه ما يشتهيه فانه يقع منه الاكل على كل حال ولا تختلف الحال في ذلك وهذه
امارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها وكما انها تقع بحسب دواعينا ويقف عليها
فقد يقف على قصدنا ايضاً وعلى الالات والاسباب الموجودة من قبلنا الا ترى ان قول
محمد رسول الله لا ينصرف الى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبراً عنه الا بالقصد
وكذلك فالكتابة الحسنة لا تحصل منه الا اذا علمها ولا يكفي ذلك حتى يكون متمكناً من الالة
التي يحتاج الكتابة اليها نحو القلم وغيره وايضاً فان الالم يقع بحسب الضرب الموجود من
جهتنا يقل بقلته ويكثر بكثرته ففي حاجة هذه التصرفات الينا وتعلقها بنا على الحد الذي
ادعيناه فان قال لا يمكنكم الاستدلال بهذه الطريقة على ان هذه التصرفات واقعة من
جهتنا لان فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ ودواعيه ثم لا يدل عندكم على انه فعله وكذلك
فسير الدابة الى الجهة التي يسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه وكذلك نعيم اهل
الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم وايضاً فان اللون الحادث عند الضرب موقوف
على الضرب يقل بقلته ويكثر بكثرته وهكذا بياض القبطي يقع بحسب القصر من جهتنا
وسواد الحبر يقف على احوال خلط الزاج بالعفص وايضاً فان الحرارة الحادثة عند حك احدى
الراحتين بالاخرى موقوف على الحك يقل بقلته ويكثر بكثرته ثم لم يدل شيء من ذلك على انه
واقع من جهتنا ومتعلق بنا كذلك في مسالتنا قيل له اما فعل الملجأ فانه يقع بحسب قصده
ودواعيه غير ان داعيه مطابق لداعي الملجئ ولا يقع ما ذكرتموه وكذا الكلام في الدابة ولهذا
لو قصد الراكب ان يسيّرها في وجه الاسد لما صح ان يسيرها تابع لقصده ودواعيه دون قصد
الراكب ودواعيه واما نعيم اهل الجنة فمفعول الله تعالى وموقوف على قصده ودواعيه دون
قصودهم ودواعيهم لولا ذلك والا كان يجب اذا دعى احدهم الداعي الى ان يبلغ ثوابه بواب
بعض الانبياء ان يحصل ذلك ومعلوم خلافه واما ما ذكرته في اللون فمحال لان ذلك اللون
ليس بحادث وانما هو لون الدم الذي كان فيه فانزعج بالضرب لولا ذلك والا كان يجب ان
يحصل هذا اللون في الجماد عند الضرب لانه ليس حائلاً والمحل محتمل ولا مانع ومعلوم خلافه
فان قيل اليس يجب في الضرب ان يولد الالم في الجماد وان كان يولده في الحي فهلا جاز مثله في
اللون قلنا انما لم يقع في الالم لان الضرب انما يولده بشرط انتفاء الصحة وهذا انما يأتي في بدن
الحي دون الجماد وليس كذلك في اللون فظهر الفرق بينهما وهكذا الكلام في بياض
القبطي فان ذلك اللون ليس بحادث بل هو كان فيه وظهر بالضرب ولهذا استغنى في ذلك
بياض لبس لولا ذلك والا كان يجب اذا صب الماء في الطبيخ وضرب ان يبيض لان البياض
حاصل والمحل محتمل ولا مانع ومعلوم خلافه وكذا ما قالوه في خلط الزاج بالعفص لانما
يظهر من السواد كان كامناً فيهما فظهر بالخلط لولا ذلك والا كان يجب ان يتسع هذه القضية
في كل ما يقتضي خلط احدهما بالاخر وكذا الحوادث فيما ذكره في الحرارة وحصولها عند

وقبح

وقبحها كونها مصالح ومفاسد والمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والا
وليس كذلك في العقليات لان الوجه في حسنها وقبحها وجه يخصها فمتى وجد ذلك الوجه
وجب قبحها او حسنها سواء وقع من الله تعالى او من الواحد منا واحد ما يدل على انه تعالى
لا يجوز ان يكون خالقا لافعال العباد هو ان في افعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان الله تعالى
تعالى خالقا لها لوجب ان يكون ظالما او جائرا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ونحن قبل ان نخوض في هذا
الكلام على الخصم نبين حقيقة الظلم اعلم ان الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق
ولا الظن لاحدها او الجهل المتقدمين ولا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور ولا يكون في
الحكم كانه من جهة غير فاعل الضرر ولا بد من اعتبار هذه الشرائط من لا يكون فيه نفع ودفع
ضرر معلوم ولا مظنون ولا استحقاق لان احدنا لو كلف الاجير العمل بالاجرة لا يكون ظالما
لما كان في مقابلته من النفع ما يوازيه وكذلك فان شرط اذن الصبي دفعا للضرر عنه لا
يكون ظالما لتضمنه دفع الضرر عنه وكذلك فان ذم المسيء والمرتكب للقبيح لا يكون
ظالما لانه مستحق وقولنا ولا الظن لاحد الوجهين المتقدمين قبل لاجل انه لا فرق بين ان
يكون النفع ودفع الضرر مظنونا او بين ان يكون معلوما الا ترى انه يحسن من احدنا
ان يكلف ولده الاختلاف الى المكتب وان يشق ذلك عليه ولا يكون ذلك ظالما لما كان في مقابلته
نفع مظنون او دفع ضرر مظنون فصح انه لا بد من اعتبار ان يكون الفعل ضررا لا نفع فيه
ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلما وكما لا
بد من اعتبار ذلك فلا بد من ان لا يكون في الحكم كانه من جهة المضرور به لانه لو كان
كذلك لم يكن ظلما الا ترى ان من حاول اهلاك غيره او ذمه فاتى عليه فعله فعلم يكن ظالما
له لما كان ذلك الضرر كانه جناية من قبله وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط فلا بد من ان لا يكون
في الحكم كانه من جهة غير فاعل الضرر لانه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلما الا ترى انه تعالى
لو احرق صبيا القي في النار او اماته وقد وضع تحت البرد لا يكون ظالما لما كان هذا الاحراق
وهذه الاماتة في الحكم كانه من جهة غير الله تعالى ولو قلت ان الشرط الثاني وهو ان لا
يكون في الحكم كانه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم لان المدفوع مستحق لان يدفع بما امكن
وهكذا فلو جعلته داخلا تحت الشرط الاخير لصح ايضا لان الانسان عليه وقبله في الحكم كانه
من جهة غير فاعل الضرر فهذا هو الكلام في حد الظلم وحقيقته والذي يدل على
ما ذكرنا هو انهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التي ساقها سموه ظالما ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه
لم يسموه ظالما وعلى هذا فانهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحية بدخولها
جحر الفارة واخراجها منه قالوا الظلم من حية هذا هو حقيقة الظلم واذا استعمل في غير ذلك فهو
على طريق المجاز وعلى هذا يقال للسحاب اذا مطرت في غير حينها انها ظالمة تشبيها بالظلم على الحقيقة
الا انه ليس يجب اذا استعمل لفظ من الالفاظ في بعض المواضع مجازا ان يستعمل ذلك في سائر المواضع
فيقال ظلمت الدلو او النار كما قالوا ذلك في السحاب لان من حق المجاز ان يقف حيث ورد وقد ذكر
له حدود لا يصح شيء منها فمن جملتها قولهم ان الظلم ما ليس لفاعله ان يفعله فهذا لا
يصح لان العلم بالحد يجب ان يكون علما بالمحدود لا ان يكون بالعكس(?) وفي هذا الموضع ما لم نعلمه
ظلما لا نعلم انه ليس لفاعله فعله وبهذه الطريقة عيا علي(?) الى تحديده الواجب بما له ترك قبيح

وجوه تقع عليها ح

منه ح

ق

قلنا انا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا ان نعلم قبح تركه فكيف حدث الواجبة وقد ذكرنا من قبل
العلم بالحد على العلم بالمحدود وذلك ما لا يصح **وبعد** فان القبائح كلها اشتركت في انه ليس لفاعلها
فعلها ثم ليس يجب ان يكون كلها ظلمًا فان الكذب والعبث وغيرهما ما لا يسمى بذلك **وقد**
قيل في حده هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا ابعد من الاول لانه لو كان كذلك
لوجب اذا وضع احدنا قلنسوته على كتفه او عظم احسانًا على الحد الذي يعظم والده ان يكون
ظالما لانه وضع الشيء في غير موضعه وكذلك اذا جعل التبر في المحبرة ان يكون ظالما لانه
وضع الشيء في غير موضعه وقد عرف خلافه فيجب ان تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه اما لانه
موضوع له اصلا او لانه لكثرة الاستعمال فيه صار كالغائط في قضاء الحاجة **ثم انه رحمه**
الله عاد الى تحقيق الالزام على القوم والاصل فيه ان الالزام الوارد في العبارة دون
المعنى لان المعنى ما قد ذهب اليه القوم وانما امتنعوا من اجراء هذه العبارة على الله تعالى لما راوا
ان الامة باسرهم اجمعوا على ان من اطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر وهؤلاء القوم اذا اعتقد واتى
الله تعالى انه فاعل للظلم ولما هو القبيح منه فقد كفروا سواء اجروا هذه اللفظة على الله تعالى او لم
يجروا ليس ما ذكرناه ويوضحه ان اجراء هذه العبارة انما صار كفرا لتضمنه اضافة الظلم الى الله
تعالى لا لمجرد العبارة وعلى هذا فانه لو كان الظالم اسما يحصل للغائب للعادل فوصف المتكلم سلطانه
اللغة اليه بالظلم فقال يا ظالم يا ظالم يريد به يا عادل يا حكيم فانه لا يكفر **وربما** وجه هذا الالزام
على وجه اخر فقال لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب ان يقال ان الظلم منه ومن عنده وهذا لا
وجها اخر فقال لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب ان يرجع **وربما الزمهم** **وهذا**
من نكبه القوم الله احكام الظلم من الذم والاستحقاق وما يتعلق بذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
حد الا انه لا يختص بالظلم بل يعم جميع القبائح من الكذب والعبث وغيرهما فيجب ان هذا الالزام
هذا وارد بان يلزمهم اطلاق العبارة على **اذا ثبت** نعود الى العبارة على ما ذكرنا
الله فلك فيه طريقان احدهما ان تقول قد ثبت ان قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم
واحد يدلك انه لا فرق بين ان يقول القائل فلان فاعل للظلم وبين ان يقول انه ظالم حتى لو قال
فلان ظالم وليس بفاعل للظلم او فاعل للظلم وليس بظالم لناقض الكلام وهذه امارة اتفاق اللفظين في المعنى
فان بهذه الطريقة نعرف ان معنى القعود والجلوس واحد وكذا الكلام في كل لفظين متفقين
في المعنى **فان قيل** كيف يصح قولكم انهما متفقان في المعنى ومعلوم ان قولنا ظالم اسم من ظلم
وقولنا فاعل للظلم اسم من فعل الظلم **قلنا** انا ما ادعينا اتفاقهما في الاشتقاق وانما قلنا انهما
متفقان في المعنى ولا يمتنع في اللفظين تفاقهما في المعنى واختلافهما في الاشتقاق وهذا فان
القعود والجلوس معناهما واحد ثم ان القعود مشتق من قعد والجلوس من جلس **والوجه الثاني**
في ذلك هو ان نقول ان اهل اللغة لما اعتقدوا في الواحد منا انه اضر بالغير الضرر الذي ذكرناه
سموه ظالما ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه كما انهم لما اعتقدوا بفاعل الضرب والشتم بالواحد
منا يفعلون فعله سموه ضاربا وشاتما فكما ان الضارب والشاتم اسم لمن فعلهما
الضرب والشتم فكذلك الظالم يجب ان يكون اسما لمن فعل الظلم **فان قيل** انهم اخطاوا في
الاعتقاد **قلنا** هب انهم اخطاوا في الاعتقاد السواد واصابوا في التسمية وهذا الذي كان
وصار ذلك كتسمية الاصنام الهة لاعتقادهم انها تستحق العبادة فكما انهم اخطاوا في الاعتقاد لم يمنع
من اصابتهم في التسمية كذلك هاهنا **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الظالم اسم لمن فعله الظلم

العبارة

ظالم

(الحاشية: الله تعالى ... يكون ظالما ... وعندكم انه تعالى ... لو تفرد بالظلم ...)

قلنا لو كان كذلك لوجب لو تفرد بالظلم لكان ظالما **وبعد** فان الظالم لو كان الظالم

اسما لمن حله الظلم لوجب ان يرجع احكامه الى محله فيدم اللسان اذا اسم والرجل اذا ذكلت

واليد اذا لطمت ومعلوم خلافه وصار هذا كما نقوله للكلابيه اذا جعلوا المتكلم اسما لمن حله

الكلام فكان يجب ان يكون اللسان هو القارى به الذى حله الحرف وان يكون هو الرسول ايضا

لان الرساله والبلاغه انما يحصلان به ويحلانه وهذا يوجب ان يحمده ويستحق للعقوبه بتعظيم

ويحل للرساله وهذا محال **وبعد** فان حقيقه الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا

استحقاق ولا الظن على الوجوه المتقدمه ولا يكون في الحكم كانه من جهه المضرور به ولا

يكون في الحكم كانه من جهة غير فاعل الضرر وهذا انما يحل المظلوم دون غيره فيجب ان يكون هو

الظالم **وبعد** فلو جاز ان يقال ان الظالم اسم لمن حله الظلم لجاز مثله في العادل فيوجب

الا يوصف الله تعالى بانه عادل كما لا يوصف بانه ظالم **فان قيل** ما انكرتم ان يكون الظالم

اسما لمن جعل الظلم ظلما له **قلنا** لو كان كذلك لوجب اذا تفرد الله تعالى بالظلم الا يكون

ظالما لانه لم يجعل الظلم ظلما له وعندكم انه تعالى لو تفرد لكان ظالما **وبعد** فان الظلم

لو كان يجعل الجاعل لوجب ان يجعله ظلما لهذا دون ذاك او لذاك دون هذا وصار الحال

فيه كالحال في كون الكلام امرا ونهيا وخبرا فانه لما تعلق بالفاعل صح من الفاعل ان يوجده

فيجعله امرا وان يوجده فيجعله نهيا وان يوجده فيجعله امرا لهذا دون ذاك وقد عرف خلافه

وبعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعلم ان الظالم هو من جعل الظلم ظلما له الا يعلمه ظالما ومعلوم

ان العرب يعلمون الظالم ظالما وان لم يعلموا ان الظلم جعل ظلما له **وبعد** فاما يقول ما

يريدون بقولكم ان الظالم هو من جعل الظلم ظلما له اتريدون به ان الظلم خلق فيه او تريدون

به انه جعل كسبا له فان اردتم به انه جعل كسبا له فذلك مما لا يعقل على ما سنبينه ان شاء الله تعالى

وان اردتم به انه خلق فيه فهو نفس مذهبكم الذى نروم افساده بهذه الدلاله فلا يتم الاعتراض

عليها وهذا اصل كبير لان كل دلاله نصبت لافساد مذهب من المذاهب فلا اعتراض على

تلك الدلاله بنفس ذلك المذهب لا نعم فيجب ان يراعى هذا الاصل ويحافظ عليه **وبعد**

فلو كان الظالم اسما لمن جعل الظلم ظلما له لوجب ان يكون الرازق اسما لمن جعل الرزق رزقا

له والعادل اسما لمن جعل العدل عدلا له وكذا الكلام في المحسن والمنعم والمتفضل وما جرى

هذا المجرى لانه لا فرق بين الموضعين ولو ارتكب **قلنا** فكان يجب الا يوصف القديم

تعالى بشيء من هذه الاشيا وقد عرف خلافه **فان قيل** ما انكرتم ان الظالم اسم لمن تفرد بالظلم

والله تعالى غير منفرد بالظلم فلا يجب ان يسمى ظالما **قلنا** لو كان كذلك لوجب الا يوصف في عالم الله

تعالى ظالم لان العباد غير منفردين بالظلم **وبعد** فلو وجب هذا في الظالم لوجب ايضا

في العادل والخالق والرازق ولو ارتكبوا ذلك **قلنا** فيجب على هذا الا يوصف القديم تعالى بشيء من

هذه الاوصاف والمعلوم خلاف ذلك **وبعد** فان العرب متى اعتقدوا ان الظلم يتعلق باحد

تعلق الفعل بفاعله سموه ظالما وان لم يعرفوا تفرده به ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به

من ذلك انهم متى شاهدوا جماعة اشتركت في قتل مسلم سموهم ظلمة وكل واحد منهم

ظالما وان لم يعتقدوا انفرادهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك ففسد ما ظنوه **وبعد** فان الله تعالى

لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن وقد تعلق به سائر الظلامات على سائر وجوهها وحقائقها

فان قيل ما انكرتم ان الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسبا لغيره والله تعالى جعل الظلم

كسبا لنا فلا يجب ان يسمى ظالما **قلنا** ان هذا السؤال مع ركته يدل على قلة فهم السائل
لان فحوى هذا الكلام ان الظالم اسم لمن جعل الظلم كسبا لنفسه وهذا يوجب الا يكون احدنا
ظالما لانه لم يجعل الظلم كسبا لنفسه وانما جعل كسبا له **وبعد** فان قولنا ظالم اثبات
وانه لم يجعل الظلم كسبا لغيره نفي ولا يجوز ان يرجع بالاثبات الى النفي كما في العادل والرازق
وبعد فلو جاز ان يكون الظالم اسما لمن لم يجعل الظلم كسبا لغيره لجاز ان يكون العادل اسما
لمن لم يجعل العدل كسبا لغيره وكذا الكلام في المحسن والمنعم والمتفضل والمعلوم خلافه
وايضا فان اهل اللغة لم يعلموا الكسب على الوجه الذي يقولونه اصلا فكيف يقال ان
الظالم عندهم اسم لمن لم يجعل الظلم كسبا لغيره **فان قيل** انهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموا
ايضا الحدوث فيجب الا يكون احدنا محدثا لتصرفاته **قلنا** ان العرب وان لم يعلموا صفة الحدوث
على الحد الذي نقوله فقد علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا وبين احوالنا فيه ما يجري
ما لا يقف على قصدنا ودواعينا ولا سبب لشيء من احوالنا فيه ما يعرفه **فان قيل** اليس انه تعالى يخلق
الحركة ولا يكون متحركا ويخلق الولد ولا يكون والدا فهلا جاز ان يخلق الظلم ولا يكون ظالما
قلنا هذا لا يصح لانه ما من فعل من الافعال يفعله القديم تعالى الا وقد اشتق له منه اسم
الا افعالا معدودة منع السمع من ان يشتق له تعالى من ذلك اسم الا افعالا معدودة منع
السمع من ان يشتق له تعالى من ذلك اسم نحو الفقه والعقل والحراسة والطب الى ما شاكل
ذلك فلولا السمع لكنا نجوز ان يوصف القديم بهذه الافعال ايضا **واما** ما ذكره في الحركة
والمتحرك فجهالة مفرطة لان المتحرك ليس هو اسما لمن فعل الحركة وانما هو اسم لمن حلته الحركة
والفاعل للحركة انما يسمى محركا فلا جرم نجوز ان يسمى الله تعالى به **واما** ما ذكرت في الوالد فبعيد
لانه اسم لمن حل الولد من مائه او لمن له الولد على فراشه وليس هو باسم لفاعل الولد وانما الذي
يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم انما هو المولد وذلك انما لا يجوز (يجري) على الله تعالى لايهامه الخطا
وهو انه من جنس الاسباب لولاه والا لكنا نجوز ان نسمي القديم جل وعز به **وانه رحمه**

الله احتج بايات من القران على انه تعالى

لا يجوز ان يكون خالقا لافعال العباد وذلك لم نورده على طريق الاستدلال والاحتجاج
فان الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة متعذر لانا ما لم نعلم القديم تعالى وانه عدل حكيم لا يظهر
المعجز على الكذابين لم يمكنا الاستدلال بالقران وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسئلة
ولو لم نثبت المحدث في الغائب بني على اثبات المحدث في الشاهد والطريق الى ذلك ليس الا ان
يقال قد ثبت ان هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت الينا لحدوثها
فكلما شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج الى محدث وفاعل **وهذه الاجسام**
كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ومحدثها ليس الا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع
على هذه المسئلة والحال ما ذكرناه **ويصح** بهذه الجملة انه رحمه الله لم يورد هذه الايات
على وجه الاستدلال والاحتجاج وانما اورد ردا على ان ادلة الكتاب موافقة لادلة العقل
ومقررة لها **وما يدل** على ذلك من جهة السمع قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه فلا يخلو اما ان يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة
او من جهة الحكمة لا يجوز ان يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة لان في خلقه المخلوقات

من التفاوت

من التفاوت ما لا يخفى وليس الا ان المراد به نفي التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه اذا
هذا لم يصح في افعال العباد ان يكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره
فان قيل ما انكرتم ان يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة على ما ذكره في اخر الآية
حيث قال هل ترى من فطور قلنا هذا الذي ذكرتموه لا يصح لان تخصيص آخر الآية لا يقدح
في عموم اولها الا ترى ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء عام في المطلقات
البوائن منها والرجعيات ثم تخصيص قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن لا يقدح في عموم الاول كذلك
في مسألتنا وبعد فانه تعالى تمدح بنفي التفاوت عن خلقه ولا تمدح في ان لا يكون في خلقه فطور
وانشقاق فان قيل لو امكن الاستدلال بهذه الآية على انه تعالى لا يجوز ان يكون خالقا لافعال
العباد لان فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه امكن ايضا ان يستدل بها على ان طاعات
العباد كلها من الله تعالى ولا تفاوت فيها قلنا هذا استدلال بدليل الخطاب وذلك مما لا
نعتبر في فروع الفقه فكيف نعتبر في اصول الدين ثم ذلك ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على ان ما عداه بخلافه الا ترى ان قائلا اذا قال فلان لا يظلم ولا يكذب فانما يقتضي هذا الكلام
انه لا يختار ما هو الظلم والكذب وليس فيه ان ما هو خارج عن هذين لو وقع منه فانه هو الفاعل
له كذلك في مسألتنا ليس يجب اذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه ان يضاف اليه كل ما لا تفاوت
فيه بل الواجب ان ينفي عنه جميع ما يتفاوت ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفا على الدلالة
فان دل على انه هو الفاعل له قلنا به وان لم يدل او دل على خلافه لم نقل به وفي مسألتنا قامت الدلالة
على ان هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا ودواعينا فيجب
ان يكون فعلا لنا واقعا من جهتنا على ما قلناه دليل آخر من جهة السمع قوله تعالى الذي
احسن كل شيء خلقه وكل العرابين يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة فيهم ووجه الاستدلال
به هو انه لا يخلو اما ان يكون المراد به ان جميع ما خلقه الله تعالى فهو احسان او المراد به
ان جميعه حسن لا يجوز ان يكون المراد به الاحسان لان في افعاله جل وعز ما لا يكون احسانا
كالعقاب فليس الا ان المراد به الحسن كما نقوله اذا ثبت هذا ومعلوم ان افعال العباد
تشتمل على الحسن والقبيح ولا يجوز ان يكون مضافا الى الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد بقوله تعالى احسن اي علم كما يقال فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك
قلنا هذا لا يصح لان احسن بمعنى علم لم يجئ واما جاء مضارعه وليس يجب ان يستعمل مضارع
ما استعمل ماضيه وعلى هذا استعملوا مضارع نحو وذر وودع فقالوا يذر ويدع ولم يستعملوا
ماضيه فلم يقولوا وذر ولا ودع ايضا هذا في انه كما استعمل الماضي مرة دون استعمال المضارع
نحو ولم عسى وليس يجب وبعد فان الذي يسبق الى افهام السامعين من قوله احسن ليس
الا الحسن على ما ندعيه فيجب ان يحمل عليه لان كلام الله تعالى مهما امكن حمله على ظاهره
لا يعدل عنه الى غيره وقد قال قاضي القضاة رحمه الله ان قوله احسن كل شيء يجري في العربية
مجرى قوله احسن في كل شيء ومعلوم انه لو قال احسن في كل شيء لكان لا احتمال الا على الحسن فكذلك
اذا كان هكذا قال والذي يدل على زيادة العرابين واحده هو انك لو قلت احسن كذا
وما احسن فيه لساوى في الكلام وهذا هو على الاتفاق بين المقطعين على ما ذكرناه في غير موضع
ومما يستدل به ايضا قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء بين الله تعالى ان افعاله

كلها متقنة والايمان يتضمن الاحكام والحسن جميعًا حتى لو كان محكمًا ولا يكون
حسنًا لكان لا يوصف بالايمان الا ترى ان احدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على
الفحش والخنا فانه وان وصف بالاحكام لا يوصف بالايمان هذا اذا ثبت هذا ومعلوم
ان في افعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك وليس شيء من ذلك متقن
ولا يجوز ان يكون الله تعالى خالقا لها فان قال قالوا ما انكرتم ان هذه الاشياء متقنة لتضمنها
الدلالة على انه تعالى جعلها متناقضة فاسدة قلنا ان ذلك لا يصح من وجوه احدها ان
هذه الاشياء التي هي التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك كلها مخلوقة فيهم من جهة
الله على سائر الوجوه عندكم فكيف يقال انه تعالى جعلها على وجه دون وجه ولم يجعلها على
وجه ومنها ان التناقض والفساد مما لا تأثير لجعل الجاعل فيه فكيف يصح قولكم ان الله
تعالى جعله متناقضا فاسدا يبين ذلك انه لو كان لجعل الجاعل تأثير في تناقض الشيء
وفساده لكان لا يمتنع ان يجعل الظلم متناقضا فاسدا في بعض الحالات والعدل في بعضها
وذلك محال وايضًا فليس يكفي في كون الفعل متقنا ان يكون دلالة دالة على امر من الامور
بل لا بد من ان يكون حسنًا الا ترى ان الكلام الفصيح الذي يشتمل على الفحش والخنا لا يوصف
بالايمان مع تضمنه الدلالة على ان فاعله قادر عالم فيفسد ما قالوه ثم انه رحمه
الله ذكر ان جميع القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم لان جل
القرآن واكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب فلو كانت هذه
التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب
لان مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن فان قيل ما انكرتم ان هذه التصرفات
متعلقة بنا من جهة الكسب قلنا ان الكسب غير معقول وما لا يعقل لا يجوز ان يكون جهة
للحاجة وبعد فان الكسب عندكم يجب مع الصحة وما وجب عند الصحة لا يجوز ان
يصرف اليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب ومن جملتها قوله تعالى وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ولو كان الايمان من جهة الله تعالى وموقوفا على احسانه
حتى ان خلقه كان وان لم يخلقه لم يكن كان لا يكون لهذا الكلام معنى لان للمكلف ان يقول
ان الذي منعني منه انك لم تخلقه في وخلقت ضده الذي هو الكفر وصار الحال فيه كالحال
في احدنا اذا شد يدي غلامه الى رجليه وطرحه في قعر بيت مظلم واغلق عليه الابواب
ثم يقول له ما منعك ان لا تخرج من هذا البيت وما منعك منه فكما ان هذا سخف منه كذلك في
مسألتنا ومن ذلك قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم اورد ذلك متعجبًا
منهم في الكفر مع ما له عز وجل عليهم من النعم ولو كان كما قالوه لم يكن للتعجب
موضع ولكان بمنزلة من يقول كيف يسودون وقد نقعت وصبغت فكما ان ذلك مما لا وجه
له لما لم يكن الاسوداد متعلقا بهم وموقوفا على اختيارهم كذلك في مسألتنا على ان مع هذا
المذهب لا تثبت منة ولا نعمة على الكفار لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا اما نعمة الدين فلا اشكال
فيه لانه قد خلق فيهم الكفر والقدرة الموجبة له والارادة الموجبة له وسلبهم الايمان وقدرته
وارادته وجعلهم من الاشقياء فكيف يثبت له عليهم نعمة واما نعمة الدنيا فلان هذه المنافع
وان كانت تصل اليهم في الحال فانها من حيث كانت توصلهم الى النار الابد والعذاب السرمد

بمنزلة الخبيص المسموم الذي يؤدي إلى الهلاك فكما أن من قدّمه إلى غيره لا يكون منعمًا عليه كذلك
في هذا الموضع وأيضًا فلا بد من أن يكون غرض الموصل للنفع إلى الغير نفعه حتى يكون منعمًا
عليه وعلى مذهبهم لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر بل من المجوّز أن يكون ذلك لكي
يكون داخلًا في إضلاله وإغوائه فمن ثبت لله تعالى والحال هذه نعمة على الكافر بل على المؤمن أيضًا

ومن ذلك قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله جزاء بما كانوا يصنعون وقوله هل جزاء الإحسان
إلا الإحسان فلولا أنا نعمل ونصنع والأكان هذا الكلام كذبًا وكان الجزاء على ما خلقه فينا

ومن ذلك قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر الآية وقوله وما لكم لا تؤمنون
بالله فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا والأكان لا يستقيم هذا الكلام ويجري مجرى أن يقول لهم
ما لهم لا يسودون وماذا عليهم لو اسودّوا وذلك مما لا يجوز وكان للخصم أن يقول لم تكلفني غير
الإيمان بما شئت مع أنك لم تخلقه فيّ وخلقت فيّ ضده الذي هو الكفر **ومن ذلك قوله** تبارك
وتقدس وتعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله فأما إذا كان
هو الذي يعقبهم عن التذكرة وخلق فيهم الإعراض فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال **ومن ذلك**
قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فقد فوّض الأمر في ذلك إلى اختيارنا فلولا أن الكفر والإيمان
متعلقان بنا ومحتاجان إلينا والأكان لا معنى لهذا الكلام ولصار بمنزلة قوله فمن شاء فليسود ومن
شاء فليبيض وكما أن ذلك يستحيل لأن السواد والبياض غير متعلقين بنا كذلك في مسألتنا

ومن هذه الجملة قوله تعالى وتقدس هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن أورد الآية
على وجه التوبيخ وذلك لا يحسن إلا بعد احتياج الكفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا والأكان ذلك
بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته وقصرها فيقال كذا نعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا
فقصرت قامتك أو طالت **ومن ذلك قوله** تعالى وتنزه وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما
باطلا نزّه الله تعالى أن يكون في خلقه باطل فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا
ومتعلقة بنا والأكان يجب أن يكون الباطل كلها من جهته قبله فيكون مبطلا كاذبا تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا **ومن ذلك قوله** تعالى وتنزه وتقدس وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة لأن هذه اللام لام الغرض التي
تسميه أهل اللغة لام كي يدلك أنهم لا يفصلون بين قول القائل دخلت بغداد لطلب العلم
وبين قوله دخلت وغرضي طلب العلم ويدل أيضًا على أن هذه الأفعال تحدث من جهتنا ومتعلقة
بنا والأكان الكلام لا معنى لهذا الكلام بين آيه

رحمه الله يتكلم في الكسب وما يتصل بذلك فمن علم عقلا وسمعا فساد ما يقوله المجبرة المدبرة الذين
يسندون أفعال العباد إلى الله تعالى وجملة القول في ذلك أن التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة
بنا لحدوثها وعند جهم بن صفوان إنما تتعلق بنا وتقول إنها محل كالطول ولحاجته إن خلق فيها كان
وإن لم يخلق لم يكن وعند ضرار بن عمرو إنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو
الكسب وقد بينا تحقيقها في المذهب ونرد عليه في الإحالة لأن ما ذكره جهم على فساده معقول

وما ذكره غير معقول أصلًا. وأما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات قسمين فجعلوا
أحد القسمين مفعولًا لنا وهو المباشر والقسم الآخر غير مفعول لنا وهو المتولد فساروا الأولين
في المذهب وزادوا عليهم في الإحالة حيث فصلوا بين المتولد والمباشر مع أنه لا سبيل إلى
الفصل بينهما. ونحن نقول الاشتغال بإفساد هذه المذاهب بعد معرفة الكسب. **اعلم** أن الكسب
كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر يدل على هذا هو أن العرب متى اعتقدت في فعل
أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسبًا ولهذا سموا هذه الجوارح مكاسب والجارح
بها مكتسبًا والجوارح من الطير كواسب. ومتى قيل إن هذا حقيقة الكسب من طريق اللغة
وليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي. **قلنا** الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن لأن الشيء
يعقل معناه أولًا ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل
فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضًا فلا بد من أن يكون للاصطلاح نسبة بأصل الوضع وما يقوله
مخالفونا لا نسبة له بأصل الوضع. **إذا ثبت** هذا عدنا إلى إفساد هذه المذاهب. أما
مذهب جهم فقد دخل فساده تحت ما تقدم. وأما الكلام على القائلين بالكسب فلا بد فيه
أن يعلم أن فساد المذاهب قد يكون بأحد طريقين إما ببيان فساده بالدلالة والثاني بأن يتبين أنه غير
معقول في نفسه وإذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤونة الكلام عليه لأن الكلام
على ما لا يعقل لا يمكن. وهذه الطريقة هي التي سلكناها في فساد القول بالطبع والقول بالتثليث
فقلنا للطبعيين إن مذهبكم في الطبع غير معقول. وقلنا للنصارى إن اعتقاد واحد ثلاثة مما
لا يمكن ومذهبكم في ذلك مما لا يعقل فالكلام عليهم مما لا وجه له. وهذه الطريقة تفسد
القول بالكسب فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب. والذي يبين لك صحة ما نقوله
أنه لو كان معقولًا لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية
والمعلوم أنهم لا يعقلونه فلولا أنه غير معقول في نفسه وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء فإن دواعيهم
متوفرة وحرصهم شديد على البحث عن هذا المعنى فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف
مذاهبهم وتنائي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى
أو ظنه أو اعتقده أو توهمه دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة. **فإن قالوا**
إنهم عقلوا هذا المعنى ثم اعتقدوه غير أنهم لتحرجهم عن الكلام عليه وإبطاله كتموه وجحدوه وادعوا
أنا لا نهتدي إليه ولا نعقله. **قلنا** إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ
وأما على العدد الكثير والجم الغفير فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخبرين من
المشرق والبعض من المغرب. **وأحد ما يدل** على أن الكسب غير معقول هو أنه
لو كان معقولًا لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن
يضعوا له عبارة تنبئ عن فائدته ومعناه لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه فلما
لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دل على أنه غير معقول. وهذه طريقة ذكرها
شيخنا أبو هاشم. **ولا يطعن** عليه ذلك في الحالة لأنه لم يثبت الحالة معقولة بمجردها
وإنما جعل الذات على الحال معقولًا فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا
للموصوف اسمًا وللصفة اسمًا وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة. **على** أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم
لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق ولا يمتنع أن يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون وليس كذلك

الكسب لانه لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعا ولو صنعوا له عبارة تنبئ عنه لسدت
الحاجة اليه ثم انا نقول لهم عقلونا معنى الكسب واخبرونا عنه فان سئلوا التحديد
قلنا الذي نعقل ولا نجد لان التحديد ليس الا تفسير لفظ مشكل بلفظ واضح فكيف توصلتم
الى معناه بطريقة التحديد ثم يقال لهم وما هذا الذي حددتم به الكسب فان قالوا
ما وقع بقدرة محدثة قلنا ما تعنون بقولكم ما وقع فان اردتم به ما حدث فهو الذي نقوله
وان اردتم به ما وقع كسبا فعن الكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه وهل هذا الا احالة له
بالمجهول الى المجهول وايضا فان قولكم ما وقع بقدرة محدثة مبني على اثبات القدرة واثبات
القدرة موقوف على كون احدنا قادرا وذلك مبني على كونه فاعلا ومن مذهبكم انه لا فاعل في الشاهد
وايضا فان هذا يقتضي ان يكون للفاعل قدرة فيه فما يمنع ذلك حالا او ما ذهبتم اليه لان عندكم
ان هذا الفعل يتعلق بالله تعالى حتى ان شاء اوجده مع القدرة وان شاء اوجده ولا قدرة وايضا
فلو جاز ان يقال ان هذه الافعال كسب لنا مع انها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها لجاز مثله
في القدرة فيقال انها كسب لنا وان لم يتعلق بنا البتة فان قالوا ان الكسب هو ما وقع وكانت
القدرة قدرة عليه على ما يقوله بعضهم قلنا فما ذكرناه على الحد الاول يعود ها هنا فلا معنى للاعادة
ونقول ايضا على اي وجه تكون القدرة قدرة عليه فان قالوا على وجه الاحداث فقد تركوا
مذهبهم ونقضوا غرضهم وان قالوا على وجه الكسب فقد فسروا الشيء بنفسه فان قالوا
الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل قلنا ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الاول والثاني
يعود ها هنا ونخص هذا الحد وجهان اخران احدهما ان هذا يوجب فيما يقع من الساهي الا يكون
كسبا له وقد عرف خلافه والثاني ان هذا يقتضي ان يكون المتولد كسبا لنا كالمباشر لانه
يقع باختيار الفاعل كما ان المباشر يقع باختياره الا ترى ان الكتابة والبناء يقعان باختيار
الفاعل لهما مع انهما من المتولدات وايضا فان هذا يوهم ان الاختيار يتعلق بالفاعل لانكم
اضفتموه اليه وعندكم ان الاختيار كالمختار في انه لا يتعلق بالفاعل وايضا فعندكم لا فاعل
في الشاهد فكيف حددتم الكسب به ومتى قلتم انا نعني به المكتسب فقد فسرتم الشيء بنفسه وذلك
مما لا يخفى فساده فان قالوا قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وعلمنا
تعلق احدهما بنا دون الثانية فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة قلنا كيف يمكنكم ذلك
مع ان كلتا الحركتين موجودتان من قبل الله تعالى وليست هذه التفرقة فانما تثبت على مذهبنا
اذا جعلنا احدى الحركتين متعلقة بنا من طريق الحدوث دون الاخرى وبعد فان كل واحدة من
الحركتين متعلقتين بالله تعالى فليس احدهما بان يجعل كسبا لنا اولى من الاخرى فكان يجب ان يجعل
كل واحدة منهما كسبا لنا او يقضى بان شيئا من ذلك لا يتعلق بنا الا من جهة الكسب ولا من غيره
وبعد فان هذه التفرقة ثابتة في المتولدات ثبوتها في المباشر فكان يجب ان يجعل المتولدات
كسبا لنا والمعلوم خلافه وبعد فان دل هذا على ان احدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب
ليدل ايضا على انها متعلقة بنا من جهة الحدوث والا فما الفرق فان قالوا انا نعني بالكسب وقوع
هذه الحركات قياما مرة وقعودا اخرى هذا في افعال الجوارح ومن افعال القلوب وقوع الاعتقاد
علما مرة وجهلا اخرى قلنا ان لو وقع انه لم نفسر بالحدوث لم يكن بد من ان نفسر بالكسب ويكون

تفسيرا للشيء بنفسه وذلك مما لا يجوز **وبعد** فان القيام والقعود راجع الى جملة افعال الكسب
فيجب ان يرجع الى كل جزء من الفعل فكيف يصح ما ذكروه **وقد قال مشايخنا**
رحمهم الله ان الكسب لو كان معقولا لوجب ان يسمى القديم تعالى مكتسبا ومعلوم خلافه
ووجه هذا الالزام وجهان احدهما انه تعالى قادر لذاته ومن حق القادر لذاته ان يكون قادرا
على سائر اجناس المقدورات وعلى جميع الوجوه التي يصح ان يقدر عليها ومن الوجوه التي يصح ان يقدر
عليها الكسب فيجب ان يكون تعالى قادرا عليه واذا قدر عليه وفعله وجب ان يسمى مكتسبا على ما
ذكرناه **والوجه الثاني** هو ان هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها
ووجوهها ومن وجوه الافعال الكسب فيجب تعلقه به من هذا الوجه وفي ذلك ما نريده **فان قالوا**
ليس يجب ان يكون الله تعالى مكتسبا لان الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة **قلنا** قد تكلمنا على هذا
بما لا فائدة في اعادته ولا معنى للتطويل **فان قالوا** ان المكتسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة والقديم
تعالى لم يفعله بآلة فلا يجب ان يسمى مكتسبا **قلنا** ان الاسم الذي يسمى الفاعل من فعله يجب ان يجري
عليه سواء فعله بآلة او لا بآلة **الا** ترى ان المتكلم لما كان اسما لفاعل الكلام اجري على كل
من فعل الكلام سواء فعله بآلة او لم يفعله بآلة ولهذا سمي القديم تعالى متكلما وهكذا الكلام
في قولنا فاعل فانه لما كان اسما مشتقا من قولنا فعل اجري على كل من فعل فعلا سواء فعله بآلة او لم
يفعله بآلة فصح بهذه الجملة ان الكسب غير معقول ولو كان معقولا لكان لا يصح ان يكون جهة في
استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ايضا لان عندهم انه يجب عند وجود القدرة عليه
حتى لا يجوز انفكاك احدهما عنه بوجه من الوجوه وما هذا سبيله لا يجوز ان يكون جهة يستحق له
المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب لان هذا سبيل المرمي من شاهق وكما انه لا يستحق
على النزول المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه كذلك في مسئلتنا
بل ما ذكرناه اولى لان المرمي من شاهق ربما تشبث بمكان ويتعلق به فلا ينزل وليس كذلك من
وجدت فيه القدرة على الكسب فانه لا بد من ان يكتسب على وجه لا يمكنه ان ينفك عنه البتة **على** ان
الكسب لو كان معقولا على الحد الذي قالوه لكان لا يمتنع ان تكون هذه التصرفات متعلقة بنا من
طريق الحدوث على الحد الذي نقوله خاصة وما يدل عندهم على ان هذه التصرفات كسب لنا يدل
على انها متعلقة بنا من جهة الحدوث **ثم انه رحمه الله** عاد بعد هذه الجملة الى
بيان الكلام في حقيقة الكسب وما يتعلق به ونحن قد تكلمنا على ذلك وبينا ان الكسب هو
عبارة عن فعل واقع على وجه وهو ان يستجلب به نفعا او يستدفع به ضررا كما ان الخلق
عبارة عن فعل وقع مقدرا نوعا من التقدير وهو ان يكون مطابقا للصلاح لا يزيد عليه ولا
ينقص عنه ولا معنى للاطالة بالاعادة **وللقوم شبه في هذا الباب**
يموهون بها اثبات الكسب مراه وافسادها ما اجري ونحن نذكر
من ذلك ما هو اشف واقوى والى الجواب اخرج **فمن ذلك** قولهم ان ههنا حركة احداهما
اضطرارية فلو كانت احداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الاخرى
لان الحدوث ثابت فيهما وقد عرف خلافه فليس الا انها متعلقة بنا من طريق الكسب **وربما**
يؤكدون هذا فيقولون ان الحدوث في الذوات متماثل فلو تعلق حدوث الحركة بنا
والحدوث ثابت في الجوهر واللون لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه **وجوابنا**

عن ذلك أول ما في هذا أن هذا الاستقسام على أصلكم فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين
الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إذا اختارهما كانتا وإن
لم يخترهما لم تكونا فكيف تسمى إحداهما اضطرارية والأخرى كسابية واختيارية وهل هذه
التسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها **وبعد** فإن كان حركة اضطرارية تبنى على إثبات محدث
في الغائب وإثبات المحدث في الغائب يترتب على إثبات المحدث في الشاهد لأن الطريق الذي به يتوصل
إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد **ويقال** إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة
بنا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكلما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث
وفاعل والأجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب أن تشاركها في الاحتياج إلى محدث ومحدثها لا يجوز
أن يكون الواحد منا ولا مثله فيجب أن يكون لها فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى وإنكم قد سددتم على
أنفسكم هذه الطريقة فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على إثبات الكسب
ثم نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول إن الاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة
إلى محدث معين وإنما الذي يقتضيه الاشتراك في الحاجة إلى محدث ما غير معين **ثم** الكلام
في تعيين المحدث يقف على الدلالة فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قلنا به وإن
قامت على أن محدثه غيرنا قلنا به فكيف يصح ما ذكرتموه **يبين** ذلك أن الحال فيهما كالحال في
الحكم المستند إلى العلة فكما لا يجب بالاشتراك في الحكم الاشتراك في الحاجة إلى تلك العلة بعينها
وإنما يجب الاحتياج إلى علة ما غير معينة كذلك في مسألتنا **وأما قولهم** إن الحدوث في الذوات متماثل
فكلام لا معنى له لأن التماثل والاختلاف إنما يجريان على الذوات دون الصفات فكيف يصح وصف الحدوث
بذلك **على** أنا نعلم وجود الحركة على وجه الحدوث وإنما كان يجب ذلك لو ثبت في الذوات
كلها مثل الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لأن الحدوث فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن
تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة فأما إذا لم يثبت هذه الطريقة إلا في بعض الذوات دون البعض
فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا **ثم** يقال لهم السؤال يتوجه الكسب في هذه التصرفات على حد
واحد ولم يجب في القادر على بعضها أن يكون قادرا على سائرها فهلا جاز مثله في مسألتنا **ومما يتعلقون**
به في هذا الباب قولهم لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها
بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئا وعرضا وحسنا وقبيحا ومعلوم خلافه **والجواب** عنه
أن يقال السؤال بها يتعلق بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها
فهلا جاز مثله في مسألتنا **ثم** يقال لهم ولم جمعتم بين هذه الوجوه وبين البعض وما أنكرتم أن الفعل
إنما يتعلق بنا من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصحة وليس كذلك هذه الوجوه التي ذكرتها
فإن كونه شيئا يجب عند الصحة وكذلك كونه حسنا وقبيحا **على** أن هذه الأمور ليست من الصفات
في شيء لأن ليس للشيء بكونه شيئا حال ولا له بكونه عرضا ولا بكونه حسنا أو قبيحا حال بخلاف الحدوث
فسقط ما قالوه **ومما يتعلقون به** قولهم لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها
من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها **بدليل** أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة
وجوابنا من أين قلتم إنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد وهل هذا إلا دعوى مجردة **ثم**
نقول إن في مقدور القديم تعالى ما لا يصح إعادته أيضا وهو المعروف بالبقاء والأجناس التي لا تبقى كالصوت وغيره
فإن قالوا إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه **قلنا** لم يكن كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه وإنما بنيناه على

فان قالوا وما الذي يدل على ان المقتول ميت وما لا يبقى من الاجناس مما لا يصح اعادته
قلنا اما القول في ما لا يبقى لو صح ان يعاد لا يبطل بما قلناه لانه اذا صح عليه الوجود في وقت مع تخلل
العدم بينهما فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لانه يجب وجوده لا يصح من وجوده فيجب ان يصير باقيا بعد
ما كان مما لا يبقى وفي ذلك خروجه عما هو عليه في ذاته واما المقتول ميت فلو اعيد اليه الذي
ان يكون له بالحدوث وجهان فيحصل على احد الوجهين مقدورا وعلى الوجه الاخر مقدور اخر واذا
اعيد ميت فاما ان يعاد بذلك السبب ومن حقه ان يكون له في كل حال مسبب غير ما كان له
فيجب ان يكون قد تعدى من واحد الى ما زاد عليه ولا حاصر فيؤدي الى ما لا نهاية له واما ان يعاد
مسبب غيره وذلك يقتضي اجتماع سببين على توليد مسبب واحد فيؤدي الى مقدور بين قادرين
وهذا مما لا يجوز ومما يتعلقون به قولهم قد ثبت انه تعالى قادر لذاته ومن حق القادر
للذات ان يكون قادرا على سائر المقدورات ومن جملة المقدورات افعال العباد فيجب ان يكون
قادرا عليها وفي ذلك ما نريده والجواب قلنا ولم اوجب ذلك ومن اين ثبت فان قالوا الدليل
على ذلك العلم فانه تعالى لما كان عالما لذاته كان عالما بجميع المعلومات فكذا في القدرة قلنا
هذا جمع بين امرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل ثم يقال لهم ما انكرتم ان العلة في العلم
هو ان المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض فما من معلوم يصح ان يعلمه
زيد الا ويصح ان يعلمه عمرو وغيره من العالمين واذا كان كذلك فالقديم تعالى اذا صح ان
يعلمه وجب ان يعلمه لان صفة الذات متى صحت وجبت وليس كذلك المقدورات فانها مقصورة
على بعض القادرين دون بعض حتى لا يصح في مقدور زيد ان يقدر عليه غيره فافترق احدهما الاخر
على ان هذا لازم لهم في الكسب لانه تعالى اذا كان قادرا لذاته وجب قدرته على سائر المقدورات
ومن المقدورات الكسب فيجب ان يكون قادرا عليه وذلك يوجب كونه مكتسبا فان قالوا
لا يجب ان يسمى القديم تعالى مكتسبا لان المكتسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة والقديم تعالى لم يفعله بآلة
قلنا اما قد ذكرنا ان الذي يستحقه الفاعل من الاسم يجب ان يجري عليه سواء فعله بآلة او لم يفعله
بآلة فلا يصح ما ذكرتموه وبعد فان تجرد الكسب مما لا يحتاج الى آلة واكثر ما فيه انه لا يوجد
الا في محل القدرة وليس اذا لم يوجد الا في محل القدرة ما يجب ان يكون واقعا بآلة لولا ذلك والا كان
يجب ان يكون الحياة آلة في العلم لانه لا يصح وجود العلم الا في محل فيه حياة ولكان يجب في الجسم ان
يكون آلة في الاكوان فانها لا يصح وجودها الا في المحل وهذا يوجب على من يكتسبه القول بانه
فاعل بآلة وقد عرف فساده ومما يتعلقون به قولهم قد ثبت انه تعالى قادر على ان
يقدرنا على هذه التصرفات فيجب ان يكون عليها اقدر كما انه لما كان قادرا على ان يعلمنا هذه
الامور كان تعالى اعلم بها والجواب قلنا ما الذي يجمع بينهما فلا تجدون الى ذلك سبيلا ثم
يقال لهم ليس يجب اذا اقدر الغير على مقدور ان يكون قادرا على عين مقدوره وليس في
قدرته تعالى على اقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادرا على خلق الحياة والقدرة فمن اين يجب
اذا قدر على القدرة ان يكون قادرا على تصرفنا هذا مما لا يجب واما ما ذكروه في العلم فانما وجب
ان يكون سبحانه اعلم بسائر المعلومات من حيث انه عالم لذاته والمعلومات غير مقصورة على بعض
العالمين دون بعض فيجب في العالم للذات ان يعلمها على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها والا قدح
في كونه عالما لذاته وليس كذلك في القدرة لما قد ذكرنا ان المقدورات مقصورة على بعض

القادر دون بعض على ان هذا لازم لهم في الكسب فيقال الشرايه يقدر على قدر ما على
الكسب وان لم يقدر على الاكتساب فهلا جاز مثله في الحدوث ومتى قالوا انه قادر على الاكتساب
غير انه لا يوصف به لان هذا الوصف انما يجري على من يكتسبه قلنا قد فرغنا من الكلام على هذا
ولا معنى للتطويل ثم يقال لهم الشرايه تعالى قادر على ان يخلق في الكافر ارادة الايمان ولم يقدر على ان
يريد منه الايمان فهلا جاز مثله في مسئلتنا وهذا الكلام لازم للنجارية والاشعرية جميعا لان
عند احد الفريقين وهم النجارية انه تعالى مريد لذاته ولا يقدر على ان يريد من الكافر الا ما اراده في الازل
لاستحالة خروجه عن صفته الذاتية وعند الفرقة الثانية وهم الاشعرية انه تعالى مريد بارادة قديمة
ولا يقدر على ان يريد من الكافر خلاف ما اراده منه فيما لم يزل **ومما يتعلقون به** ايضا
قولهم لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب ان يكون عالما بتفاصيل ما احدثه كالقديم تعالى فانه لما
كان محدثا لافعاله جاز ان يعلمها كان عالما بتفاصيلها **قلنا** فرق بين لو صح لانه تعالى عالم لذاته
ومن حق العالم لذاته ان يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح ان يعلم عليها وليس كذلك
الواحد منا فانه عالم بعلم ففارق احدهما الاخر ثم يقال لهم الشرايه ان احدنا يقدر على الاكتساب
ولا يجب ان يكون عالما بتفاصيل ما اكتسبه فهلا جاز مثله في الحدوث فيكون قادرا على الاحداث وان لم يعلم
تفاصيل ما احدثه **وبعد** فلو خلق الله تعالى العلم بتفاصيل ما احدثه لوجب ان يكون احدنا محدثا
له وخلق هذا العلم فيه لا يستحيل فيجب ان لا يستحيل كونه محدثا **ومما يتعلقون به** قولهم لو
كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب صحة ان يحدث في الثاني مثل ما احدثه في الاول ومعلوم
خلافه فان من كتب حرفا مرة لا يمكنه ان يكتب ثانيا مثل ذلك الحرف الجواب قلنا ولم وجب
ذلك فان قال الذي يدل عليه القديم فانه لما كان محدثا صح منه ان يحدث في الثاني مثل ما احدثه في
الاول **قلنا** ولم جمعتم بينهما بين القديم والمحدث ولا علة تجمع بينهما ثم **نقول** لهم ان في افعالنا ما يثبت
به هذه الطريقة نرى ان احدنا اذا قال يا مره يمكنه ان يقول مثله مرات واظهر من هذا
الارادة فانه اذا اراد قدوم زيد مرة يمكنه ان يريد قدومه ثانيا وثالثا والارادتان مثلان لتعلقهما
بمتعلق واحد على حد ما ذكر ويفسد ما ظنوه **وبعد** فان احدنا اذا كان حاذقا بالكتابة على
الخط ما هو فيه فانه يمكنه ان يكتب ثانيا مثل ما كتبه اولا فيجب ان لا يقع الفصل بينهما عند الادراك
فيجب ان يكون محدثا لها ثم يقال لهم ان دل هذا على شيء فانما يدل على فقد العلم او على عدم الالة لا على
فقد القدرة على الاحداث فكيف يصح ما قالوه وقد قال مشايخنا المتقدمون انه انما لا يمكنه الخط في
الثاني مثل ما كتبه اولا لعدم الالة لان الة الكتابة في الاول احدث بها اليبس في الثاني كل على ان هذا لازم
لهم في الكسب فيقال كان يجب ان يقدر احدنا على الاكتساب ان يقدر في الثاني على اكتساب مثل ما اكتسبه
اولا فاذا لم يجب ذلك ههنا فكذلك في مسئلتنا **ومما يتعلقون به** ايضا قولهم ان الواحد منا
لو كان محدثا لتصرفاته لوجب ان يسمى خالقا لها والامة قد اجمعت على انه لا خالق الا الله وقد نطق
به الكتاب ايضا قال الله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم وقال ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم الاية والاصل في الجواب عن ذلك انا لو خلينا وقضية اللغة لاجرينا هذا اللفظ على
الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لان الخلق ليس باكثر من التقدير ولهذا يقال خلقت الاديم هل يجي منه
مطهرة ام لا وقال زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
اي ما قدرت وقال الحجاج اني اذا وعدت وفيت واذا خلقت فريت اي اذا قدرت قطعت

واظهر من هذا كله قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني
وقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلولا ان هذا الاسم مما يجوز اجراؤه على غيره والا لم يكن لذلك
معنى له قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلولا ان هذا الاسم مما يجوز اجراؤه على غيره والا لم
الالهية ومعلوم خلافه **واما** في الاصطلاح فانما لم يجز ان يجري هذه اللفظة على الواحد منا لانه عبارة
عمن يكون فعله مطابقا للمصلحة وليس كذلك افعالنا فان فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها
فلهذا لم يجز ان يجري هذه اللفظة على الواحد منا الا لشيء اخر **واما** قوله تعالى هل من خالق غير الله فليس
فيه ما ظنوه لان فائدة الكلام معقوله ما حوه وقد قال تعالى غير الله يرزقكم ونحن نثبت خالقا غير
الله يرزق فهو قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء لانه فانه مما لا يصح التعلق بظاهره لانه في نفي
التساوي وما هذا سبيله من الايات فهي مبهمة مجملة لا يصح التعلق بظاهرها اذ لا شيء الا وهما
متساويان في بعض الوجوه وبهذه الطريقة يمنع فساق الفضاة الساقطة من التعلق بظاهر قوله
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة على ان المؤمن لا يعاقب بالكبائر فان لانه واراد في نفي التساوي
سهوا ولا يدري ما المراد به من اي وجه نفى ذلك ولعله اراد التساوي من جهة الفوز وعلى هذا قال
اصحاب الجنة هم الفائزون كذلك في هذا الموضع ثم **نقول** ان المراد ان خلقوا خلقا لا يقدر عليه الا
خلق الله فان خلقه ... على الاجسام والاعراض وليس كذلك خلقنا فانا لا نقدر الا على هذه
التصرفات التي هي القيام والقعود وما يجري مجراها **والقوم يتمسكون بايات**
من القران ويستدلون بها على ان افعال العباد موجودة من جهة الله تعالى **والجواب** عنها على طريق
الجملة ان يقال لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لان صحة السمع مبني على كونه تعالى عدلا حكيما
لا يظهر المعجز على الكاذبين وانتم قد جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف يمكنكم التمسك بكلامه وهلا
جوزتم ان يكون كذبا **وايضا** فان اثبات محدث في الغائب مبني على اثبات محدث في الشاهد والقوم
قد منعوا من ذلك فكيف يمكنكم الاستدلال بكلام من لم تعرفوه بعد فهذه طريقة القول في ذلك على وجه
الجملة ثم نشرع الان فيه ونتكلم عليها **فمن جملة** ما يتمسكون به قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون **والجواب** عن ذلك انا لو استدللنا بهذه الاية على مذهبنا لكنا اسعد
حالا منكم لان الله تعالى اضاف اليهم العبادة والنحت وقال اتعبدون ما تنحتون وذمهم على ذلك فلولا
انها متعلقة بهم والا لما حسن اضافته اليهم وذمهم عليه **وبعد** فلا شك في كلام الحكيم الا يحمل
الا على وجه لو اظهره لكان لا يقال ما حكمه ومعلوم انه لو قال اتعبدون ما تنحتون والله الذي خلقكم وخلق
عبادتكم لكان لا يليق الكلام بحكمته فلا يجوز حمله على ظاهره ويجب ان يحمل على وجه يوافق الادلة
العقلية فيقال ان المراد بقوله وما تعملون اي وما تعملون فيه وذلك كثير في اللغة وفي كتاب الله تعالى
قال الله عز وجل يعملون له ما يشاء من محاريب فانه لا يتعلق بهم المحاريب لكونها اجساما وانما المراد
به العمل في المحاريب وكذلك قوله تلقف ما يأفكون الا انه تعالى لعصا اي ما يأفكون فيه كذلك في مسالتنا
وهو على كل شيء وكيل قالوا هذا النص صريح
ومما يتعلقون به قوله تعالى الله خالق كل شيء ... لانه يقتضي حمله الا التاويل
في موضع النزاع والخلاف **وجوابنا** ان هذا الظاهر متروك بالاتفاق لانه يقتضي ان يكون الله تعالى خالقا
لنفسه فلا يمكن التعلق بظاهره **على** ان الاية وردت مورد المدح ولا مدح في ان يكون الله تعالى
خالقا لافعال العباد ومنها الكفر والالحاد والظلم فلا يصح التعلق بظاهرها واذا عدلتم عن الظاهر واحد
التاويل فلسنا باولى منا فيه وله على وجه يوافق الادلة العقلية **فنقول** ان المراد به ان الله تعالى

خالق كل شيء أي معظم الأشياء والكل يذكر ويراد به ما ذكرناه قال الله تعالى في قصة بلقيس وأوتيت
من كل شيء مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء **ومما يسألون عنه** قوله تعالى إن ربكم الله الذي
خلق السموات والأرض وما بينهما قالوا وأعمال العباد مما بين السموات والأرض فيجب أن يكون
من خلق الله تعالى **والجواب** أن ليس يستعمل حقيقة في المنفصل والمتصل وإذا كان ذلك كان
غير مذكور في أفعال العباد **على** أن الأمر لو كان على ما ظنوه لوجب أن يكون هذه الأفعال كلها مخلوقة
في العباد في ستة أيام وقد عرف خلافه **ثم يقال** لهم الآية وردت مورد المدح أن يكون
الله تعالى خالقاً لها لا لأفعال العباد مع اشتمالها على الحسن والقبيح **بين** ذلك أنه إذا كان نفى عن خلقه
اللعب بقوله وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين فلأن ينفي عنه أفعال العباد وفيها كل
فضيحة وشنيعة أولى **ونقد** فإن الخلق في المتعارف إنما يجري على فعل وقع مطابقاً للمصلحة
ومعلوم أن أفعال العباد ليست كذلك فكيف تجعل مخلوقة **وربما تعلقوا** بقوله تعالى إن ربك
فعال لما يريد قالوا وقع أفعال العباد مما يريده الله تعالى فيجب أن يكون فاعلاً لها **وجوابنا** أن هذا
الكلام يقتضي كونه فاعلاً لما يريده في الحال الذي يريده وهذا يوجب عليكم قدم العالم لاعتقادكم
أنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة **ومتى** قلتم إنه تعالى إنما أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم **قلنا**
ذلك بعد والإرادة لا تتعلق بالشيء على ما نبينه من بعد **وإن** قلتم إنه تعالى أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم
فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم **قيل** لكم ولم لم يوجد خلقه في الحال وهو مريد لذاته والمراد من
فعله فلزمكم قدم العالم على كل **حال ثم إنا نتأول** الآية على وجه يوافق الأدلة
العقلية فنقول إن المراد أنه فعال لما يريد من فعل نفسه ولا يجوز غير هذا لأن الآية وردت مورد
الامتداح ولا مدح في أن يكون فاعلاً لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير فهذه جملة القول في ذلك
ومما يسألون عنه قوله تعالى ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من
قبل أن نبرأها قالوا في هذه الآية دلالة على أن جميع هذه المصائب من جهة الله تعالى على ما نقوله **وجوابنا**
أن الكناية في قوله أن نبرأها راجع إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين والكنايات إنما
ترجع إلى أقرب مذكور فيجب أن قبل خلقه الأنفس كان ما يصير أمرهم إليه ويصيبهم من المصائب مكتوباً
في اللوح المحفوظ فلا تعلق لكم بها **ونقد** فلو رجعت الكناية إلى المصائب لكان لا يدل أن
يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والأسقام من جهته تعالى فقد يمدح بالآية ولا مدح في القبائح في
موضع من المواضع **ومما يسألون عنه** قوله تعالى واختلاف ألسنتكم وألوانكم فلا تعلق لهم
أيضاً به فإن المراد بذلك الآلات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف لا الحروف والأصوات
يريده وصوتاً أنه تعالى يمدح بذلك وليس في كون هذه الحروف فعلاً له ما يدل على المدح إن لم يدل
على الجهل والحاجة **ومما يسألون** قوله عز وجل وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه
عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق **والجواب** أن المراد به أنه الخالق للصدور بدليل أن الآية وردت
مورد التوبيخ والذم ولا ذم على سر وجهر لم يفعلوه **بين** ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على
ما قلناه يجري مجرى أن يقول وأسروا قولكم أو اجهروا به فإني عالم بما أنا فاعله وهذا لا يستقيم **وربما تعلقوا**
بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك قالوا وفي ذلك ما يدل على أن الإسلام من قبله وكل من قال إن الإسلام
من جهته قال بذلك في جميع الأفعال **وجوابنا** أنا لا نسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى وكيف يكون

ولا ممدوح
في ذلك

ذلك من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه ورغب في ثواب فعله والعقاب بتركه وإنما قلنا إنه
موقوف على أحوالنا ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا ويقع بحسب كراهتنا وصوارفنا
فكيف يكون من جهته فلا بد من أن يتأول ذلك ويقال المراد به اللطف بنا ووجه
تسميته لذلك ونؤمن بك ومما يتعلقون به قوله تعالى وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة
بين أن الرأفة من قبله وجوابنا أنه نهى في بعض المواضع عن الرأفة فقال ولا تأخذكم بهما رأفة في
دين الله ولو كان الأمر من قبله لم يجز النهي عنه فيجب أن يتأول الآية ويجعل هاهنا فيقال إن المراد به
الحكم أو الألطاف فلا يقع لهم به متمسك ومما يتعلقون به قوله عز وجل وأنه هو أضحك
وأبكى قالوا فبين أن الضحك والبكاء من جهته ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال
وجوابنا أن الضحك يقع في العين ويظهر في الشفتين مع سرور يلحق القلب وذلك قسمان قسم لا
يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهته جل وعز وقسم يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا
وموقوف على اختيارنا وأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث في القلب وحزن وذلك إذا
يكون موقوفا على قصد الباكي ولهذا إذا أن أحدنا يجتهد كل الجهد لينزل العبرة فلا يجده وربما
تغلب عليه فلا يمكنه المنع منه وإذا كان هذا هكذا فقد أحسا القوم إلى ما قالوا وأرادوا ولكن
لم يلزموا مثله في سائر الأفعال على أن الطريق فيها تحليته بين ذلك ويوضحه أن تعلما وأن احتملوا
في الأمر هل يقتضي التكرار أم لا فقصته لم يختلفوا أن الخبر لا يقتضي التكرار فجرى إذا جوزنا أن يضحكنا
الله تعالى ويبكينا مرة لم يلزمنا تجويزه على طريق الدوام والتأبيد فعلى هذه الطريقة تجري الكلام
في هذه الآيات التي يتعلقون بها والأصل فيها أرجع ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بالقرآن أصلا
وخاصة في هذه المسألة وأما **المتولدات ففيها نوع آخر**
من الخلاف غير ما تقدم فمن الناس من علقها بالطباع على ما قاله أبو عثمان الجاحظ
في أفعال الجوارح والمعرفة ولم يجعل للواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما سواها كلها
ومنهم من قال إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنما تحصل فيها بطبع المحل وهو النظام
وإليه ذهب معمر وأما ثمامة فإنه لا يشترى به جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثا لا محدث
له ولعل شبه الجميع شبهة واحدة فإنهم لما رأوا أنا نتعلق بالفاعل يضاف إليه فلا بد من أن يكون
للاختيار فيه مدخل ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة ووجوب وقوع المسبب عند
حصول السبب فأخرجوه عن تعلقه بالفاعل أصلا ثم **افترقوا** فمنهم من علقه بالطباع ومنهم
من جعله حدثا لا محدث له ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل فيقع
مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة
فيه يزيد ذلك وضوحا أن السبب لا يقع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من
التولد **ومتى** وجب وقوعه عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل
الدواعي فإنه يحصل لا محالة فمن أين الفرق بينهما وبعد فإن المتولد إذا كان مما يتبع أحوالنا
فيما يرجع يقف على قصدنا ودواعينا ويستحق فيه المدح والذم كما في المبتدأ سواء فما وجه الفرق
وكيف تعلق المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحال فيهما على سواء فإما أن يعلقا

بالطبع او مضافا الى الفاعل فاما ان يجعل احدهما واقعا بالطبع والاخر بالاختيار الفاعل ولا يجب
في تعلق هذه الحوادث بالطبع تعلقها بما لا يعقل على ما ابطلناه من قول اصحاب الطبع وان كانوا عند
التحقيق اذ جعلوا القدرة من هو لا لانهم حتى نفوا الصانع لم يمكن لهم بد من ان يعلقوا ذلك بامر موجب
فاما هو لا فقد اثبتوا الفاعل المختار فما عذرهم في تعليق هذه الامور بالطبع على ان هذا يوجب عليهم
الا يقع لهم الثقة بالثواب لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل ويوجب عليهم ايضا القول بان هذه
الاعراض التي هي اصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بطبع المحل وفي ذلك اخراج
القديم تعالى عن ان يكون مستحقا للعبادة بل يلزمهم اضافة هذه المنافع التي تسمى المتولدات عليها الى
الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما من جعل هذه الحوادث حدثا لا محدث له فقد ابعد ويلزمه الشك
في ذلك في جميع الحوادث لانه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج الى محدث وفاعل وليس بان الحوادث
واعيبه فان ذلك ثابت في المتولدات ثابته في المبتدا لما قدرنا انه لا يمتنع حصول السبب ثم لا يوجد له
بان يعرض له عارض فيمنعه من التوليد فان المسبب يقع مع الجواز كالمبتدا سواء ولئن جاز اخراج
المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع لوجب اخراج المبتدا
عن التعلق بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعي وتكاملها والا فما الفرق وبهذه الطريقة
يبطل قولهم اذا قالوا كما لا يجوز ان يتعلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة كذلك
في مسالتنا فانا قد ذكرنا ان وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب فانه لا يمتنع ان يعرض عارض
فيمنعه من التوليد وليس كذلك معلول العلة فانه يجب عند وجود العلة حتى يستحيل مع وجودها
الاثبات ففارق احدهما الاخر بين ذلك ان ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب حادثة كهو
فكما ان السبب مضاف الى الفاعل فكذلك المسبب فيجب ان يستوي الحوادث اجمع في كونها مضافة
الى الفاعل وان كانت تختلف الاضافة فمنها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدا ومنها ما لا يتعلق به
الا بواسطة وهو المتولد فهذا هو تمام الكلام في المتولدات هذا اخر الفصل فصل في

الاستطاعة وهو الكلام في ان القدرة

متقدمة لمقدورها عن مقارنة له ووجه اتصاله بباب العدل انه يلزم على القول بمقارنة
للمقدور تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح ومن العدل الا يفعل القبيح واذ قد عرفت هذا
فاعلم ان المقدورات على ضربين مبتدا كالارادة ومتولد كالصوت فالمبتدا يجب ان يكون
القدرة متقدمة عليه بوقت ثم في الثاني يقع منه فعله والمتولد على ضربين احدهما يتراخى
عن سببه كالاصابة مع الرمي والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التاليف فما لا يتراخى عن سببه
فان حاله كحال المبتدا والمتراخي عن سببه فانه لا يمتنع ان يتقدمه القدرة باوقات وان كان لا يجب ان
يتقدم سببه الا بوقت واحد اذا ثبت هذا فالكلام في ان القدرة يجب تقدمها للمقدور
او لا يجب يترتب ذلك على اثباتها اولا لان الكلام في حكم الشي يتفرع على اثباته فالطريق الى اثبات القدرة
طرق احدها ما قدمنا في اثبات الاعراض وحررته في هذا الموضع ان لو احدنا
حصل قادرا مع جواز الا يحصل قادرا والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من امر ومخصص له ولمكانه
حصل على هذه الصفة والا لم يكن بان يحصل عليها اولى من خلافه وليس ذلك الا وجود معنى وهو
القدرة والثاني هو ان نقول ان ههنا شخصين يصح الفعل من احدهما اصلا ولا يصح من الاخر فلولا

ان لاحد منهما مزية على الاخر بامر من الامور والا لم يكن هو بصحة الفعل اولى من الاخر وليس ذلك الامر
الا القدرة **والثالث** هو ان نقول ان ههنا قادرين يصح من احدهما الفعل اكثر مما يصح
من الاخر مع استوائهما في كونهما قادرين فلولا انه مختص بامر زائد على ما يختص به الاخر والا لم يكن هو
بهذه المزية اولى من صاحبه وليس ذلك الامر الا زيادة القدرة على ما نقوله **وقد خالفنا** في ذلك شيوخنا
البغداديون وقالوا انما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما ظننتموه وقد بينا الكلام عليهم في باب
الصفات وذكرنا ان الصحة اما ان يراد بها السلامة على وجه الاجسام او اعتدال المزاج او زوال الامراض
والاسقام وشيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لان الفعل مما يصدر عن الجملة فالمؤثر فيه
لابد من ان يكون راجعا الى الجملة وهذه الامور كلها راجعة الى المحل **واما** اعتدال المزاج
فيرجع الى امور متضادة فكيف يؤثر في حكم واحد **واما زوال الاسقام** فانه نفي فكيف يعلل به
هذا الحكم **ولقد** قد يتفق في زوال الاسقام الاشتراك فكان يجب ان يشتركا فيه لاشتراكهما في
القدرة على ذلك المقدور فليس الا ان يقال ان صحة الفعل ووقوعه انما هو لكونه قادرا وكونه قادرا لا يثبت
الا بالقدرة فثبتت القدرة بهذه الطريقة **وشبهة** البغداديين في ذلك هو ان احدنا اذا كان صحيح
البدن صح منه الفعل ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح منه فيجب ان يكون صحة الفعل مستندة الى الصحة
واما وجه ما ذكروه فهو ان الواحد منا لانه قادر بقدرة والقدرة محتاجة في وجودها الى محل مبني بنية مخصوصة
وهذه البنية انما تثبت عند ثبات الصحة دون زوالها فلاجل هذه العلة ان يستند صحة الفعل اليها
لولا ذلك والا كان استنادها الى كونه حيا فانه مهما لم يكن حيا لا يصح منه الفعل لا لكونه قادرا بل
على كونه حيا كما ان هذا الاسم كذلك في مسائلنا **واعلم** ان الاسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة
وطاقة وان كانت الطاقة انما تستعمل فيما يوصل اليها بمشقة ولهذا لا يقال انه تعالى مطيق ويقال
لاستحالة المشقة عليه وعلامة ... وهذه الالفاظ في المعنى امكن لو استعمل بعضها ونصف بالنقص لما فيه
الكلام **ثم** ان القادر له حالتان حالة يصح منه ايجاد ما قدر عليه وحالة لا يصح ذلك والاسماء تختلف
عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ففي الحالة الاولى يسمى مطلقا ومخلى وفي الثانية يسمى ممنوعا
ثم ان الممنوع لا يكون ممنوعا الا بمنع والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه
لما تعذر وحالته تلك **ثم** انه لا يخلو اما ان يكون بطريقة الضد والجنس وذلك كان يجنس احد ما
ويقيد فلا يتاتى منه المشي واما ان يكون بالضد وما يجري مجراه فما يكون بطريقة الضد فنحو ان يحاول احدنا
تحريك جسم وغيره يحدث فيه من السكنات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات فانه والحال هذه
ممنوعا من تحريكه بطريقة الضد **واما** المنع بما يجري مجرى الضد فهو كان يسع على الكاتب الكتابة
لفقد الاله مثل القلم والقرطاس وغيرهما فعند هذه الامور يكون القادر ممنوعا وعند ارتفاعها يكون
مطلقا مخلى **ثم انه** **رحمه الله** احتج بجملة الجواز والصحة واليوم لما ان
المجبرة يطلقون هذه الالفاظ ذلك لانا اذا اردنا ان يكون حال الكافر اسوى من حال العاجز يقولون
ان الكافر يصح منه الايمان او يجوز او يتوهم وليس كذلك العاجز فمن معاني هذه الالفاظ لنعلم انه لا وجه
لهم فيها **وجملة** القول في ذلك ان الجواز في الاصل انما هو الشك يقال فلان يجوز اي شاك ثم يستعمل
بمعنى الصحة فيقال يجوز منه الفعل اي يصح ويستعمل بمعنى الامكان نحو قولنا المحل يجوز ان يبيض ويجوز
ان يسود اي يمكن **وربما** يستعمل ويراد به انه وقع موقع الصحيح نحو ما نقوله الفقهاء يجوز الوضوء
بالماء المغصوب ويجوز الصلوة في الدار المغصوبة اي لا يلزم فيها الاعادة بل وقع موقع الصحيح

وربما يراد به الإباحة كما يقال يجوز للمضطر أن يتناول الميتة أي يباح له ذلك فهذه هي الوجوه التي
يستعمل عليها الجواز وحقيقته ما ذكرناه أولاً ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة في موضع
أن يستعمل في سائر المواضع حتى يصح أن يقال يجوز من الله تعالى الظلم بمعنى أنه يصح منه لأن المجازات لا
يقاس عليها ولهذا لا يقاس غير القرية من الدابة والحصير عليها في جواز السؤال وبعد
فإن الأصل أن كل لفظ يحتمل معنيين يصح أحدهما على الله تعالى ولا يصح الآخر عليه فإنه لا يجوز لنا أن نجريه
على الله تعالى وإن جاز له أن يجريه على نفسه لأنه ما قد ثبت حكمته **وأما الصحة** فقد تذكر
ويراد بها نفي الاستحالة نحو ما يقال يصح من القادر الفعل أي لا يستحيل وقد تذكر ويراد به أنه مما
يصح وقوعه منه حالاً وغيرها (؟) ما يقال إنه كان يصح منه تعالى خلق العالم فيما لم يزل أي يصح وقوعه منه
حالاً وغيره **وأما التوهم** فالمرجع به إلى ظن مخصوص والظن هو المعنى الذي إذا وجد في
الواحد منا أوجب كونه ظاناً والواحد منا يفصل بين كونه ظاناً وبين غيره من الصفات نحو كونه
مريداً وكارهاً وما يجري مجراهما **وقد اختلف** الشيخان في ذلك فعند شيخنا أبي علي أنه ليس
بجنس برأسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح وعند الشيخ أبي هاشم أن المرجع به إلى اعتقاد مخصوص
والذي يدل على فساد مذهبه أنه لو كان من قبيل الاعتقادات لكان لا يحسن من الله تعالى أن
يتعبدنا بشيء من الظنون ومعلوم أنه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة
وغير ذلك وأما قولنا هذا هاهنا كذا لا يه (؟) ما من اعتقاد يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده
على ما هو به ويجوز خلافه والتكليف بما هذا حاله قبيح **وبعد** هذه الجملة نعود إلى المقصود بالباب
وهو الكلام في تقدم القدرة لمقدورها **وجملة ذلك** أن من مذهبنا أن القدرة
متقدمة لمقدورها وعند المجبرة أنها مقارنة له والعلم بتقدم ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً
لتصرفه والأمر لما أثبتوا الله تعالى محدثاً على الحقيقة قالوا إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له
ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ما ذهبنا إليه لأنها إذا لم تكن مقارنة للمقدور
لم يكن بد من أن يكون متقدمة له **والذي يدل** على فساد مذهبهم هو أنه لو كانت القدرة
مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق إذ لو أطاق لوقع
منه فلما لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وتكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح **وإن شئت**
بنيت هذه الدلالة على أصل آخر فنقول إن القدرة صالحة للضدين فلو كانت مقارنة لها لوجب
وجودها وجود الضدين فيجب في الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة وذلك
محال **وربما** قالوا ومن يسلم أن القدرة صالحة للضدين **قلنا** من حيث أنها لو لم تكن صالحة للضدين
لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح **فإن قيل**
لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق لأن فيه القدرة **قيل** له إن ما فيه من القدرة
لا يخلو إما أن يكون قدرة على الإيمان أو على غير الإيمان فإن كان قدرة عليه وجب حصوله لأنها
موجبة عندكم وإن كان قدرة على غيره فإن وجود تلك القدرة وعدمها سواء ويكون سبيلها سبيل
اللون إذا وجد فيه فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف كذلك هذا **فإن** ارتكبوا تكليف ما
لا يطاق كان في ذلك خروج عن الإسلام وانسلاخ عن الدين لأن الأمة من لدن النبي صلى الله
عليه إلى يومنا الذي وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى **فإن قالوا** إنما لا يجوز عليه لما
اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف **قلنا** إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه

ذلك صح

له فان كل عاقل يعلم بكمال عقله ان تكليف الاعمى اسقاط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن
بالمشي قبيح اللهم الا اذا كان الكلام في وجه قبحه فنازع الخصم في ذلك فنقول لا اسلم انه انما قبح لكونه
تكليفا لما لا يطاق فالذي يدل على ان هذا هو الذي قبح لاجله هو انا متى علمناه على هذا الوجه علمنا
قبحه وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وان علمنا ما علمنا فبان به انما قبح لكونه
تكليفا لما لا يطاق **واعلم** ان المجبرة على وفق فرقة يقولون ان القدرة مقارنة لمقدورها غير
صالحة للضدين وهذا انما اخذوه عن ابن الراوندي ظنا منهم انه يخلصهم عن ركاكة القول
بتكليف ما لا يطاق ولا فرج لهم في ذلك ايضا لان القدرة اذا كانت مقارنة للمقدور فالمعلوم انه لا يوجد
من الكافر الكفر والايمان معا او يكون تكليفه للايمان تكليفا لما لا يطاق واي القولين كان فهو فاسد
وبعد فان قولهم ان القدرة مقارنة لمقدورها وصالحة للضدين متناقض لانا اذا قلنا ان القدرة
صالحة للضدين فانما نعني به انه يصح من القادر ايجادهما بها وذلك يقتضي تقدمها وهذا مع القول بان
القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى فمتناقض **وبعد** فلو كانت القدرة صالحة للضدين
على ما ذكروه لكان لا يكون حدث الضدين بالوقوع اولى من صاحبه الا بامر مخصص وليس هاهنا
امر يمكن الاشارة اليه فيجب القول باجتماع الضدين وذلك محال **فان قال** كما يلزمكم
على القول بان القدرة صالحة للضدين ان يجتمع الضدان كذلك يلزمنا **قلنا** انكم جعلتم القدرة
موجبة لمقدورها ومقارنة له فيلزمكم ذلك ولا يلزمنا لانا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة
للضدين فسد كلامهم بهذا **فان قيل** ان هاهنا مخصصا وهو الاختيار **قلنا** الاختيار
كالمختار لانه لا يمكن ان يقع الا بقدرة وتلك القدرة ايضا صالحة للضدين فيحتاج الى امر اخر
له ولكان يكون ذلك الاختيار بالوقوع اولى مما يضاده والكلام في ذلك كالكلام في هذا
فيتسلسل بما لا نهاية من الاختيار واختيار الاختيار او ينتهي الى اختيار ضروري وذلك يوجب
كون الواحد منا في بعض الحالات مدفوعا الى اختيار ضروري والمعلوم انه لا احد في شيء من
الحالات كونه على هذا الوصف **وبعد** فان الساهي قد عدم عنه الاختيار فيجب ان يوجد
منه الضدان وقد عرف فساده **وبعد** فان قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار فكان
يجب ان يحصل احدهما مع فقد الاخر وهذا يؤدي الى اجتماع الضدين في بعض الحالات على ما
ذكرناه **وبعد** فان الكافر اذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر عندهم فكان
يجب ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا لما لا يطاق وذلك قبيح **فان قيل** ان الكافر كما يصح
منه اختيار الكفر يصح منه اختيار الايمان **قلنا** كيف يصح منه ذلك مع ان فيه ما يصح منه
اختيار الايمان مع ان فيه اختيار الكفر الموجب له او يصح منه ذلك بشرط الا يكون كان فيه الكفر
واختياره والقدرة الموجبة له فان قال بالاول ففي ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه
له وان قيل بالثاني كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل وذلك محال على ما سنذكره من بعد
ان شاء الله تعالى وهذا انما الزمناهم لان مذهبهم ان الاختيار كالقدرة في باب الايجاب

المجبرة لما الزمت على القول بان القدرة مقارنة

لمقدورها موجبة له ان يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا لما لا يطاق افترقوا فرقتين
فمنهم من قال ان ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق ومنهم من جوز ان يكلف الله تعالى العبد
ما لا يطيقه وقال انه ليس في العقل قبحه وانما المانع منه السمع [illegible] وفي هؤلاء من جوز ذلك

والكلام عليهم ما تقدم ... مقارنة القدرة لمقدورها صالحة للضدين

على الله تعالى واستدل بقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقال ان الله تعالى كلفهم الاسامي انهم لا يقدرون عليه
وهو ابن بشر الاشعري المخذول واصحابه والكلام عليهم هو ان نقول ان كل عاقل يعلم
بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشي وتكليف الاعمى نقط المصاحف على وجه الصواب والدافع
له مكابر جاحد للضرورات ومن هذا سبيله فانه لا يناظر وعلى هذا فان النظام لما نظر
معه فاشتبها انها الكلام الى هذا ان قال له اما اقر لا له على قبح تكليف ما لا يطاق سكت النظام
وقال ان الكلام اذا انتهى الى هذا الحد فالوجه ان نضرب عنه رايا فان لا كلام في ذلك
واما الكلام في وجه قبحه فعندنا انه انما قبح لكونه تكليفا لما لا يطاق بدليل انا متى عرفناه
على هذه الصفة عرفنا قبحه وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وان
عرفنا ما عرفنا واما قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فانما قال ذلك تقريعا لهم بالعجز عن الانباء
لا ان ذلك تكليف وعلى ان هذا لو كان تكليفا لكان تكليفا لما لا يعلم وذلك مما لا تجوزه القوم
وان اجازوا تكليف ما لا يطاق ومن العجب ان هذا المخذول كان يستدل بالسمع على هذه المسا
وعلى هذه المسلة خاصة مع تجويزه سائر القبائح من الكذب واظهار المعجز على الكذابين وغير
ذلك على الله تعالى مع ان الكلام السمع انما يكون حجة اذا ثبت انه لا يكذب فاما والكذب جائز
عليه كيف يصح التمسك بقوله وما الامان من ان هذا الذي يصح الاحتجاج به من الكذب الصراح
وان قيل فامى القصاة عارضه في ذلك بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وانما
واما اورد هذه الايات على طريق المعارضة والاستيناس لا على طريق الاستدلال والاحتجاج
لانا قد ذكرنا ان كل مسلة تصح الشرع عليها فالاستدلال بالسمع على تلك المسلة لا يصح فان
قيل لو قبح تكليف ما لا يطاق لحسن تكليف ما يطاق قلنا لا يصح ان يصح ذلك وصار هذا
كالكذب يقبح والصدق يحسن وكان ارادة القبيح تقبح وارادة الحسن تحسن هذا هو الكلام
على الاشعرية واما الكلام على المجبرة فهو ان نقول ان تكليف الكافر بالايمان
تكليف لما لا يطاق لان الطاقة والقدرة سوا وهو لا يقدر الا على الكفر لانه لم يصح منه الا الكفر
فليس فيه الا قدرة الكفر فلزم ان يكون تكليفه بالايمان تكليفا لما لا يطاق وذلك قبيح والله تعالى لا
يفعل القبيح فان قالوا ان هذا انما يلزم اذا لم يصح منه الايمان اولم يجز اولم يتوهم فاما اذا صح
منه الايمان وجوز وتوهم فلا قلنا ان سامر ذلك ما لا ننكر ان يفعل به الايمان واما الايمان
يفعل بالقدرة عليه والكافر فقد عدمها وبعد فهذه الالفاظ من توابع القدرة ولا يستعمل
الا حيث يستعمل القدرة فكيف يصح ما قالوه طريقة اخرى في الكلام عليهم وهو
ان نقول هو ان الكافر اذا لم يقدر على الايمان كان تكليفه به كتكليف العاجز في القيم فان قالوا
ابانا واياكم اتفقنا على حسن تكليف الكافر بالايمان فما عرضكم في هذه المنازعة قلنا انا عرضنا
بذلك ان يتنبهوا فساد مذهبكم ليتركوه وصار الحال في ذلك كالحال في الزامنا المجسمة انه تعالى لو كان
جسما لوجب ان يكون محدثا وقد ثبت قدمه فكما انه ليس للمجسم ان يقول انا واياكم اتفقنا على
قدم العالم فما وجه المنازعة هذا الالزام لانا نقول لهم انما الزمناكم ذلك لكي تتركوا مذهبكم
الفاسد الى مذهبنا كذلك هاهنا وتمامه لكن ضلال ان تكليف الكافر بالايمان كتكليف
العاجز في القيم هو انهما قد اشتركا في تعذر الايمان عليهما ومعلوم ان تكليف العاجز بالايمان
انما قبح لتعذره عليه والكافر اذا شاركه في ذلك وجب ان يقبح تكليفه ايضا لا ان فرقهما من وجه

بلغ

احرى الا يصح من ايقاعهما في هذا الوجه يبين ذلك ان الايمان انما يفعل بالقدرة وليس في الكافر قدرة
على الايمان كما في العاجز فوجب استواؤهما في قبح التكليف قالوا ان بينهما فرقا فان العاجز فيه ضد
الايمان بخلاف الكافر قيل لهم اذا كان انما لا يصح الايمان من العاجز لانه ليس فيه القدرة
عليه لا لان فيه ضده والكافر اذا شاركه في ان لا قدرة له على الايمان وجب الا يحسن تكليفه ايضا
يبين ذلك انه اذا لم يحسن تكليف العاجز لان فيه ضدا واحدا فلان لا يحسن تكليف الكافر
وفيه اربعة اضداد هو الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر والقدرة الموجبة للارادة
الموجبة للكفر اولى واحق قالوا الكافر يصح منه الايمان وتجوز فيه بخلاف العاجز قلنا
اذا لم يصح الايمان بشيء من هذه الاشياء على ما ذكرناه فقد استويا على ان التجويز انما يقدم اذا هو
الشك والتوهم على ما مر ظن مخصوص والصحة فانما تستعمل في نفي الاستحالة وبين ذلك فعند من ثبت
في الكافر اذا لا شك في انه لا يمكنه الايمان ولا يظن ولا يشك عنه استحالة وقوع الايمان مع ما فيه من
الكفر والقدرة الموجبة له والقدرة الموجبة للارادة الموجبة للكفر ثم يقال لهم ما تعنون بقولكم
انه يصح منه الايمان او تجويزا وتوهم فان اردتم به انه يصح مع ثبوت هذه الاضداد فيه فقد احلتم
لان ذلك من اجتماع المتضادات فيه واذا اردتم به انه يصح منه ذلك بشرط الا يكون كان فيه
الكفر والقدرة الموجبة له وكان معه له الايمان والقدرة الموجبة للايمان فان ذلك تجويز البدل من
الموجود وتعلق وجود الشيء باشياء امر قد وجد وذلك محال على ان هذه الطريقة ثابتة في
العاجز فيقال يصح منه الايمان بشرط الا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة فكيف يصح
الفرق والحال هذه قالوا الكافر مطلق مخلى بخلاف العاجز فانه ممنوع قلنا اول ما في هذا
ان الايمان لا يتعلق بالاطلاق والتخلية وانما يفعل بالقدرة وهو لم يعط القدرة ثم يقال لهم ما
تريدون بقولكم ان الكافر مطلق مخلى فان اردتم به انه مطلق مع ثبوت هذه الاضداد فيه فذلك
لا يصح لاستحالة اجتماع الضدين فيه وان اردتم به انه مطلق بشرط الا يكون كان فيه هذه
الاضداد وكانت بدلها الاطلاق والتخلية فذلك تجويز البدل عن الموجود وتعلق وجود الشيء
باشياء امرها قد وجد على ان الاطلاق والتخلية انما يوصف به القادر اذا لم يكن ممنوعا
الا ترى انه لا يقال في الزمن انه مطلق مخلى بينه وبين المشي وكذلك لا يقال في المقصوص الجناح
انه مطلق مخلى بينه وبين الطيران والكافر غير قادر على الايمان فكيف يوصف بالاطلاق والتخلية
واما الممنوع فانما يستعمل فيمن يكون قادرا ثم يعترض عليه الفعل امر من الامور على وجه لولاه
لصح منه ذلك الفعل وحاله تلك والعاجز غير قادر على الايمان البتة فكيف يوصف بالمنع
ويقال فلو كان العاجز ممنوعا لان فيه ضدا واحدا فان يكون الكافر ممنوعا لان فيه
اربعة اضداد الكفر والقدرة الموجبة له وارادة الكفر والقدرة الموجبة لها اولى واوجب
وفي اخر قالوا الكافر لو شاء لآمن وليس كذلك العاجز قلنا الايمان لا يفعل
بالمشيئة وانما يفعل بالقدرة والكافر لم يعط القدرة كالعاجز سواء وايضا فليس بان يقال
الكافر لو شاء لآمن اولى من ان يعكس فيقال بل لو آمن لشاء اذ لا مانع للمشيئة والاحداث فيه
وانما يصح الايمان بالقدرة الموجبة عندهم ثم يقال لهم ما تريدون بقولكم ان الكافر لو شاء
لآمن فان اردتم به لو شاء لآمن مع الكفر وقدرة الكفر وارادة الكفر والقدرة الموجبة لارادة
الكفر فذلك لا يصح لاجتماع المتضادات وان اردتم به انه لو شاء لآمن بشرط الا يكون كان
فيه هذه الاشياء وكان بدلها اضدادها فذلك تجويز البدل عن الموجود وتعلق وجود الشيء

بأسها امر وقد وجد عليها ما مر في نظايره فلا يصح **ونقول** فان هذه العبارة انما تستعمل في القادر
على الشي لا يقال في الترس لو شا لسعى ولا في المقصوص الجناح لو شا لطار لفقد القدرة
فيهما والكافر عندهم غير قادر على الايمان فكيف يصح ان يقال لو شا لامن **وايضا** فان الكافر اذا لم
يقدر الا على الايمان ولا على ما يضاده فقولكم انه لو شا لامن يجري مجرى ان يقال لو قدر على
المسه لقدر على الايمان وهذا لا يصح ولا نفع به الفرق بينه وبين العاجز **وايضا** فان
هذا ثابت في العاجز لان مثل الممكن ان يقال لو شا لامن بشرط الا يكون كارها العجز وكان
يدله القدرة فكيف يقع الفرق **وايضا** فان قدرة الايمان منفصلة عن قدرة مسه الايمان
عندهم وان الحلول في الكافر قدرة مسه الايمان ولا تحلو فيه قدرة الايمان فلا يمكن ان يقال انه لو شا
لامن ثم انه **رحمه الله احتج بهذه الجملة** الى فصلنا ها وقال ان
الايمان لا يفعل بالجوارح ولا بالصحة ولا بالنوم ولا بالاطلاق ولا بالعلة ولا بالمشيئة ولا بكونه
غير ممنوع وانما يفعل بالقدرة والكافر لم يعط القدرة فيكون تكليفه والحال هذه تكليفا
لما لا يطاق وتنزل منزلة تكليف العاجز وقد تقرر في عقل كل عاقل قبح تكليف من هذا
حاله فثبت ما قالوه **فرق اخر** قالوا ان الكافر تارك للايمان مشغول بضده فكأنه
قادر في فقد الايمان من جهته وليس كذلك العاجز **والاصل في الجواب**
عن ذلك ان التارك انما يستعمل فيمن لم يفعل ما قدر عليه في الحال التي يقدر عليه ولهذا
لا يقال للزمن انه تارك للعدو ولا للمقصوص الجناح انه تارك للطيران لما لم يقدر عليه **وايضا**
فلا يقال ان احدنا تارك لحلول الاجسام والالوان لما لم يقدر عليها **اذا ثبت** هذا
وعندهم ان الكافر غير قادر على الايمان اصلا ولا يمكنه الانفكاك من الكفر فكيف يوصف بانه
تارك له **واما** الشغل فانما يستعمل حقيقة في الظروف والاواني يقال هذا الجراب
مشغول بالحنطة عن الشعير والانية مشغولة باللبن عن العسل **ثم** تستعمل في القادر على
الشي اذا اشتغل باحد الفعلين عن الاخر تشبيها بذلك فيقال انه مشغول بالكتابة عن الصناعة
وبالصلوة عن الاكل لما لم يمكنه الجمع بينهما واذا كان لا يجري هذه العبارة الا على القادر وعندكم
ان الكافر غير قادر على الايمان فكيف يصح وصفه به **واما قولهم** ان الكافر اتى في فقد الايمان
من جهته بخلاف العاجز فلا يصح لانه اذا لم يقدر الكافر على الايمان فسواء اتى في ذلك من قبل
نفسه او من قبل غيره فانه لا يحسن تكليفه **الا** ترى ان من عدم الرجل لا يحسن تكليفه بالقيام
سواء اتى في عدم الرجل من جهته او من جهة غيره **وايضا** فلو جاز ان يقال في الكافر انه قد
اتى في فقد الايمان من جهته مع انه غير قادر عليه ولا يتعلق به لجاز ان يقال في الزوج انه اتى
في فقد السواد من جهته ولجاز ان يقال في الزنجي انه قد اتى في فقد البياض من جهته والمعلوم
خلافه **وايضا** فلو جاز ان يقال في الكافر مع انه لا يقدر على الايمان انه قد اتى في فقد الايمان
من جهته لجاز مثله في العاجز **ثم انه رحمه الله حرر ما ذكرناه**
على وجه اخر فقال ان العقل اذا احتاج في وقوعه الى امر من الامور فان التكليف
به مع عدم ذلك الامر قبيح ومثل ذلك بالركوه والالة وكما ان التكليف بها مع فقد الالة
قبيح كذلك يجب في التكليف بالايمان مع فقد القدرة عليه ان يكون قبيحا **الا** ان هذا المثال
شرعي والشرعيات انما تثبت بعد ثبات هذه المسئلة **فالاولى** ان يورد في مثاله فصلا
الذي **فقول** انه كما يحتاج الى الالة يحتاج الى القدرة فكما ان التكليف

وصنف الكلام في الفعل سبب وان الفدرة كذلك مع فقد الالة يصح مع فقد الالة
المحكم فنقول ان الفعل المحكم كما يحتاج في وقوعه الى العلم يحتاج الى القدرة فكما ان التكليف
ذكر بت الطرق والاسباب سبب وان القدرة كذلك مع فقد العلم يصح مع فقد العلم
فلما كان ذلك يحتاج الى كمال الفعل فانه يحتاج الى القدرة فكما يصح التكليف مع زوال
العقل فكذلك مع عدم القدرة وان سبب ذكر الالة له فنقول الفعل كما يحتاج
الى الالة له فكذلك يحتاج الى القدرة فكما ان التكليف مع فقد الالة يصح فكذلك مع فقد القدرة
ثم ان قاضي القضاة اورد على نفسه سوالين فقال اذا جاز ان يكلف الله تعالى الضعيف
بل العاجز بل المعدوم عندكم مع انهم غير قادرين عليه فلان يجوز ان يكلف الكافر مع عدم
القدرة اولى والثاني هو ان الفعل كما يحتاج الى القدرة فهو يحتاج الى الالة ثم ان الالات
بعضها متقدمة وبعضها مقارنة فلم لا يجوز ان يكون في القدرة ما يتقدم وفيها ما يقارن حتى يكون
قدرتنا مقارنة للمقدور بها وقدرة القديم تعالى متقدمة عليه ونحن نجيب عن السوال الثاني
اولا لانه الذي يحرر فيه ثم نعطف عليه الجواب على الاول فنقول ان الالات ينقسم فمنها
ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كلما يكون وصلة الى الفعل نحو القوس وما يجري مجراها
فانها لا بد من ان يكون متقدمة على الاصابة حتى يصح استعمالها فيها ولهذا صح ان ينكسر
ولما وقعت الاصابة بعد ومنها ما يجب تقدمها ومقارنتها جميعا وذلك كلما يكون محلا
للفعل او جاريا مجراه نحو اللسان فانه يجب تقدمه حتى يكون معينا على الكلام ويجب
مقارنته حتى يكون محلا له واما ما يجري مجراه كالسكين فانه يجب تقدمه حتى يحصل به الذبح ويجب
مقارنته لان الذبح انما يحصل بان يتحلل السكين في المحل المفري ومنها ما يجب مقارنتها
ولا يجب تقدمها على التقدم وذلك كصلابة الارض في التصرف فانها ينبغي ان يكون ثابتة في
الحال ولا يجب تقدمها فهذه قسمة الالات فكما ان الالات ينقسم هذه القسمة فكذلك
المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع اليها من القدرة والعلم والارادة ينقسم فمنها ما يجب
تقدمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنها ما يجب فيه كلا الامرين اذا ثبت هذا فنقول ان
نظرنا ان القدرة من اي هذه الاقسام هي فنظرنا فاذا هي من قسمة ما يجب تقدمها لانها كالوصلة
الى الفعل كالقوس فانها انما وجب تقدمها على الاصابة لما كانت وصلة اليه فاذا كان كذلك
فقد فسد ما قالوه وصح الجواب هذا هو الجواب عن السوال الثاني واما الجواب
عن السوال الاول فعلى طريق الجملة هو ان نقول ان الله لم يكلف المعدوم ولا الضعيف قدرا ولا
ولا العاجز ان ياتي بالفعل وهو على هذه الاحوال وانما كلفه الفعل بعد الايجاد والاحياء
والتمكين وازاحة العلة باللطف وغيره فيسقط حكم هذه الجملة ونفصلك هو ان
اوامر الله تعالى ينقسم الى ما يكون امرا على الاطلاق والى ما يكون امرا بشرط فالمامور بالشيء
على الاطلاق يلزمه ذلك الفعل في الحال واما المامور به بشرط فان ذلك الفعل انما يلزمه
عند حصول ذلك الشرط والشرط في مسلمنا ان يوجد ويحصل على صفة المكلفين فعلى هذا
نقول ان الموجودين في زمن الرسول كانوا مكلفين بهذه العبادات في الحال حتى كان يلزمهم
التكميل بحفظها الى ان يودوها الى من بعدهم ثم كذلك في كل عصر واما الذين لم يوجدوا
في الحال فلا تكليف عليهم بشيء من ذلك الا اذا وجدوا وصاروا بصفة المكلفين والعرض

هذا مع

77

قولنا ان الخطاب متناول لهم والتكليف لجميعهم والموجودين في الحال جميعًا انه ليس يجب
ان يتكرر الخطاب بهذه العبادات من جهة الله تعالى ولا من رسوله في سائر الاعصار
حالا بعد حال بل الخطاب الاول كاف ويكون السامعون له في الحال يلزمهم اداؤه
الى من بعدهم واذا كان هذا هو الغرض لم يصح ما قالوه من انا جعلنا العاجز والضعيف
والمعدوم مكلفا بالفعل وهو عاجز ضعيف معدوم بل انما يكونوا مكلفين اذا وجدوا وا
ستكملوا شرائط التكليف ولا شبهة في حسن التكليف على هذا الحد الا ترى انه يحسن من
احدنا ان يكلف غلامه الصعود الى السطح غدا وان لم يمكنه في الحال باعطاء ما يحتاج
اليه من السلم وغيره وانما يقبح تكليفه الصعود مع عدم التمكين واعطاء السلم وغيره لو
كلفه به في الحال على ما يقوله القوم في الكافر فصار حال هؤلاء حال الكافر فان عندهم انه
مكلف في الحال بالايمان وتحصيله مع انه لا قدرة له عليه ولا طاقة به بل لا يمكنه بل لا
يمكنه الانفكاك من ضده الذي هو الكفر فاشبه تكليفه به تكليف الزمن بالمشي على الماء
وتكليف الاعمى نقط المصحف على جهة الصواب على العمى **رحمه الله** تم انه

اجاب عن السؤال الثاني فقال ان الالات تنقسم الى ما يجب تقدمها
كالقوس وما يجري مجراها والى ما يجب مقارنتها كصلابة الارض وغيرها والى ما يجب فيه
كلا الامرين كاللسان في الكلام والسكين في الذبح وما شاكل ذلك وكما ان هذه
الالات تنقسم هذه القسمة فكذلك المعاني التي يحتاج الفعل في الوقوع اليها تنقسم الى ما يجب
فيها التقدم والى ما يجب فيها المقارنة والى ما يجب فيه كلا الامرين اذا **ثبت** هذا
وثبت احتياج الفعل الى القدرة وجب ان يكون القدرة بما هو كالوصلة الى الفعل من الالات
نحو القوس وغيرها ومعلوم ان ما هذا سبيله يجب فيها التقدم والذي يبين ذلك ان القدرة
كالوصلة الى الفعل هو ان الفعل انما يحتاج الى القدرة لخروجه عن العدم الى الوجود واذا
كان محتاجا اليها من هذا الوجه وجب ما ذكرناه والذي **يدل** على ان الفعل انما يحتاج
الى القدرة لخروجه من العدم الى الوجود هو انه لا يخلو اما ان يكون محتاجا اليها لهذا الوجه
او لغيره لا يجوز ان يكون محتاجا اليها لغير هذا الوجه لان احتياج الفعل الى القدرة ظاهر
ولا يخلو اما ان يكون محتاجا اليها في حالة الوجود والحدوث او في حالة العدم لا يجوز ان يكون
محتاجا اليها في حالة الوجود لان حالة الوجود حالة الاستغناء عنها فليس الا ان يحتاج اليها
في حالة العدم على ما نقوله **فان قيل** ولم قلتم ان حالة الحدوث حالة الاستغناء **قلنا** لان
الفعل لو لم يستغن عن القدرة في حالة الحدوث لم يستغن ايضًا في حالة البقاء والمعلوم خلافه
فان قيل ولم جمعتم بينهما **قلنا** لان ذلك وجب احتياجه الى القدرة في احدى الحالتين
ثابت في الحالة الاخرى ومع ثبات ذلك الوجه لم يجز الافتراق في الحاجة بحسب اختلاف
حالتي الحدوث والبقاء لان يكون حكما ثبت للذات في حالة الحدوث لعلة من العلل يجب
ثباته في حالة البقاء لمكان تلك العلة الا ترى ان الجوهر لما وجب ان يكون متحيزًا في
حالة الحدوث لكونه مقتضى عن صفة الذات وجب ذلك ايضًا في حالة البقاء ولما صح
ان يكون كائنا في هذه الجهة بدلا من هذه لتحيزه في حالة الحدوث صح ذلك في حالة البقاء
ولما استحال ان يكون مجتمعًا مفترقا في حالة الحدوث لاستحالة اجتماع الضدين استحال ذلك

في حالة البقا ايضًا فصح بما قلناه ان الفعل لو احتاج الى القدرة في حالة الحدوث لوجب ان يحتاج
الى القدرة في حالة البقا والمعلوم خلافه فان قيل كيف يصح هذا وعندكم ان الفعل
يحسن في حالة الحدوث ولا يحسن في حالة البقا قلنا انما كان كذلك لان الفعل انما
يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث فصح ما قلناه وهذا
الجواب اذا قالوا ان المنع يكون منعًا في حالة الحدوث ولا يكون كذلك في حالة البقا لانه
انما يكون منعا لتعلقه بالفاعل فلذلك اختص بحالة الحدوث بخلاف الفعل عندهم فانه انما
يتعلق بالقدرة لوجوده وذلك ثابت في حالة البقا كهو في حالة الحدوث واحد ما يدل
على ان القدرة لا تتعلق بالموجود هو انه لو تعلق قدرنا بالموجود لوجب ان تتعلق ايضا قدرة البارى
به تعالى فكان يجب صحة ان يوجد احدنا وهو باق في الحالة الثانية بالشى ومعلوم خلافه وانما
فلو كانت قدرنا متعلقة بالموجود لوجب مثله في قدرة الله تعالى وذلك يوجب قدم العالم
او ان يكون القديم تعالى قادرا بقدرة محدثة واى ذلك كان فهو محال وهذا لان قدرته
حل وعز ان ثبت فيما لم يزل وهى لا تتعلق الا بالموجود وجب وجود العالم فيما لم يزل وفي ذلك
قدمه وان لم تثبت قدرته فيما لم يزل وجب كونه قادرا بقدرة محدثة على ما ذكرنا فان قيل
ولم قلتم ان هذه القضية لو وجبت في قدرنا لوجبت في قدرة الله تعالى قلنا لانه لان ما كان
من حكم الصفة لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها الا ترى ان علمنا لما كان
من حكمه ان يتعلق بالشى على ما هو به كان علم الله تعالى بهذه المنزلة فان قال انما وجب
هذه القضية في الشاهد لان وصفنا بالقدرة مستندة الى معنى وليس كذلك القديم فانه قادر
لذاته قلنا انما كان من حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سوا استندت الى علة او لم
تستند الى علة فاذا كانت القدرة لا تتعلق الا بالموجود فكذلك كونه قادرا اذا ثبت
ان هذا من حكم الصفة في الشاهد فكذلك في الغايب وقد ذكر مشايخنا
لهذه المسلة صورا يظهر الكلام عندها فقالوا من قدر على ان يطلق امراته لا يخلو اما ان
يكون قادرا على ذلك قبل وقوع الطلاق او حال وقوع الطلاق فان قدر على ذلك قبل
وقوع الطلاق فهو الذي نقوله وان قدر على ذلك حال الوقوع فالطلاق واقع ولا يحتاج
الى القدرة وربما قالوا من قدر على القا العصا من يده فلا يخلو اما ان يقدر عليه قبل وقوع
الالقا او حال الالقا فان قدر قبل الالقا فهو الذي نقوله وان قدر عليه حال الالقا فالعصا
ملقاه فلا يحتاج الى القدرة وربما قالوا القادر على ان ينتقل من السهل الى الجبل لا يخلو اما
حاله من احد امرين اما ان يقدر عليه قبل الانتقال او حالة الانتقال فان قدر عليه قبل
الانتقال فهو الذي نقوله وان قدر عليه حالة الانتقال فالانتقال قد وقع فلا حاجة الى
القدرة فصح بهذه الجملة الوجوه ان القدرة على مذهبهم انما توجد حالة الاستغنا فاما في
حالة الحاجة اليها فهى مفقودة فان قالوا انما يقدر على هذه الامور حالة استحقاقه
الاسما المشتقة منها فكما انه لا يسمى مطلقا ولا ملقيا الا حال وقوع الطلاق والالقا
فكذلك لا يقدر عليها الا في هذه الحالة قلنا ان هذا تكرار وتعليل الشي بنفسه بخلاف
ما يضاف فالقدرة عن الالقا والطلاق واحد ما يدل على ان القدرة لا يجوز ان
تكون مقارنة لمقدورها هو انه لو وجب ذلك في الشاهد لوجب في الغايب ايضا وذلك

يعني اما قدم العالم او ان يكون القديم تعالى قادرا بقدرة محدثة واي ذلك كان فهو فاسد
وقد مضى ما في هذه الادلة له. واعلم ان القدرة عندنا تتعلق بالمتماثل والمختلف والمتضاد
ولا تتغير الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف وانما يفترقان من حيث ان احدهما يمكنه
ان يفعل في كل جزء من الثقل الذي يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتمادات وجزء الاخر لا يمكنه الا
على ذلك وليس كذلك الاخر. اذا ثبت هذا فالقدرة انما تتعلق والوقت واحد
والمحل واحد بجزء واحد من المتماثلات ولا تتعلق بازيد من ذلك اذ لو تعدت في التعلق
الى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعلقها بما لا نهاية له كالاعتقاد وذلك يوجب صحة ان يعلم احدنا
القديم جملة وعن وان يرتفع التفاضل بين القادرين وقد عرف فساده. فاما وقد اختلفت
هذه الشرائط فانه يصح ان يتعلق بازيد من جزء واحد من المتماثلات وعلى هذا يصح ان يؤلف بين اجزاء
كثيرة دفعة واحدة مع ان ما فيها من التأليفات متماثلة على هذا يصح ان يؤلف هذا في
المتماثلات. واما في المختلفات فانه لا يجب ان يعتبر ما اعتبرناه في المتماثلات من الشرائط فانه يصح
ان يفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات في المحل الواحد في وقت واحد الا ترى
انه يقدر على ان يريد قدوم زيد وعمرو وبكر وخالد مع ان هذه الارادات كلها مختلفة لتغاير
متعلقاتها. واما في المتضادات فان القدرة تتعلق بها ولكن لا يصح من القادر الجمع بين
الضدين في محل واحد وانما يوجد احدهما بدلا من الاخر ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما
والا كان يجب صحة ان يتحرك احدنا يمنة وان كان لا يمكنه التحرك يسرة حتى يأتي منه ان يقطع
من هذه الجهة مسافة ولا يمكنه ان يتحرك في تلك الجهة اصلا ومعلوم خلافه. ومتى قيل
ان القدرة على الحركة في هذه الجهة غير القدرة على الحركة في الجهة الاخرى. قلنا فيجب الا
يصح منه ايجاد احدى الحركتين بدلا من الاخرى الا ترى ان العاجزين اذا احتاج كل واحد
منهما الى آلة فانه لا يمكنه ان ينتفع بآلة الاخر اما ليس كل واحد من الفعلين على طريقة البدل كذلك
في مسألتنا. وبعد فلو لم تتعلق القدرة بالضدين لوجب في الواحد منا اذا قدر على الضدين ان
يكون حاصلا على صفة ضدين ولو ان يكونوا كذلك في الواحد منا. قيل لهم وكان يجب في
القديم تعالى وهو قادر على الضدين ان يكون حاصلا على صفة ضدين. ومتى قالوا انما
وجب ذلك في الشاهد لان احدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك القديم تعالى
لانه قادر لذاته. قيل لهم ان الصفتين اذا تضادتا لم يتغير الحال بين ان يكونا مستحقتين للنفس
وبين ان يكونا مستحقتين لمعنى الا ترى ان كونه عالما وجاهلا لما تضادا لم يتغير الحال
بين ان يكون مستحقا للنفس وبين ان يكون كذلك لمعنى حتى لم يجز في القديم ان يكون عالما بالشيء جاهلا
به دفعة واحدة كما في الواحد منا كذلك هاهنا. وهذا فان تضاد الصفتين لم يرجع
الا الى ما يوجبهما كذلك هاهنا.

فصل

واتصل بهذه الجملة الكلام في البدل عن الموجود

ووجه اتصال هذا بما قبله انا
لما الزمنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة ان يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز قالوا
ان الكافر يصح منه الايمان بشرط ان لا يكون فيه الكفر وكان بدله الايمان بخلاف العاجز
فجوزوا البدل عن الموجود وذلك لا يجوز عندنا اذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز

مثله في صفات الاجناس فكما لا يجوز في الجوهر ان يكون سوادا بشرط الا يكون كان جوهرا او كان
يدله سوادا ابدا في صفات القديم تعالى فيقال انه جل وعز يجوز ان يكون عاجزا بشرط الا يكون كان
قادرا او كان يدله عاجزا ويجوز ان يكون جاهلا بشرط الا يكون كان عالما وكان يدله على
صفة اخرى مضادة له ومن بلغ في التجاهل الى هذا الحد فقد ارتكب عظيما وايضا فلو جاز البدل
عن الموجود لجاز البدل عن الماضي فيقال كلف الان بدل الا كل الواقع بالامس والمعلوم
خلافه **ومن هذه** الجملة ان البدل كالشرط في الا يدخل الا في المستقبل المنتظر فاما في
الواقع الموجود فلا فكيف يصح ما قالوه

فصل [بم اراه] **رحمه الله نفسه** [سال] فقال اذا جاز ان يكلف الله بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ولا يقع منه فهلا جاز
ان يكلفه مع العلم بانه لا يقدر عليه ولا يقع منه [والمجبرة] يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه
[و ربما] يوردونه على وجه اخر فيقولون ان القدرة على خلاف المعلوم محال وانتم قد جوزتم التكليف
نه فكيف يمتنع من ان يكلف الله تعالى الكافر وان لم يقدر عليه **والاصل** [في الجواب]
عن الاول هو ان نقول ان بين الموضعين فرقا لان تكليف الكافر مع العلم بانه لا يؤمن انما يحسن
لانه تعالى اقدره على الايمان واراح علته وقوى دواعيه ومكنه من ذلك وبعثه كما يحتاج
اليه في التكليف ثم انه اختار الكفر له وسوء اختياره لنفسه وليس كذلك من المعلوم من
حاله انه لا يقدر على الايمان لان تكليفه بالايمان تكليف لما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه
الانفكاك من ضده الذي هو الكفر ففارق احدهما الاخر [واما] **الجواب** [عن الثاني]
فهو ان من حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد والكافر اذا
قدر على الكفر وجب ان يكون قادرا على الايمان ومعلوم انه تعالى لم يعلم من حاله الصدق جميعا
واما علم احدهما دون الاخر فسد اذن قولهم ان القدرة على خلاف المعلوم لا يشبه [وبعد]
فلو كان كذلك لوجب ان يكون القديم تعالى غير قادر على ان يقيم القيامة الان لعلمه بانه لا يقيمها
ومعلوم خلافه وعند هذا الالزام **افترقوا فرقتين** فمنهم من ارتكب ذلك
وقال انه تعالى لا يقدره ومنهم من لم يرتكب وزعم انه قادر على ذلك فمن لم يرتكب ذلك
لم يمكنه القول بان القدرة على خلاف المعلوم محال لانه لا فرق في هذه القصة بين
القديم تعالى [ومن] ارتكب ذلك يلزمه ان يكون القديم تعالى الان غير قادر على حلول الناس
في الوحي بدلا من السواد والسواد في الروح بدلا من الناس وذلك يوجب الا يكون القديم
تعالى مختارا في افعاله وقد علمنا خلاف ذلك **قالوا** القدرة على خلاف المعلوم قدرة على
تجهيل الله تعالى [قلنا] ان التجهيل هو ما به يصير الذات جاهلا والذات لا يصير جاهلا
بالتجهيل والايمان ليس من التجهيل في شيء فكيف يصح قولكم ان الكافر لو كان قادرا على الايمان لوجب ان
يكون قادرا على تجهيل الله تعالى [ثم] يقال لهم يلزمكم على هذا القول اذا اقدر الله الكافر
على الايمان ان يكون قد اقدره على تجهيل نفسه واذا امره بالايمان ورغبه فيه ووعده بالثواب
الجزيل عليه ان يكون قد امره بتجهيل نفسه ورغبه فيه وذلك كفر من مرتكبه **ويلزمهم**
ايضا ان يكون الله تعالى قد بعث الرسل الى الكفرة ليجهلوه تعالى عن ذلك علوا كبيرا [قالوا]
لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح وقوعه منه لان هذا هو الواجب في القادر على

73

الشيء ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه في بعض الحالات وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلاً

قيل له ولم وجب اذا صح منه خلاف المعلوم ان يقع في بعض الحالات اليس احدنا مع قدرته

على الشعر لا يشاء ان يقوله بل يشتم طول عمره **فان قالوا** لو قدرنا ان يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى

ولا يمكنكم المنع من هذا التقدير للزوم ان يصير جاهلاً وان يكون قد تغير حاله في كونه عالماً

لانه قد كان يعلم ان هذا الفعل لا يوجد والان فلا بد من ان يعلم وجوده وهذا الاعتقاد ان منعنا

وجوابنا ان هذا التقدير محال فلا جرم الجواب عنه ايضاً محال فيقول خطأ قول من يقول انه

يدل على كونه جاهلاً وخطأ قول من يقول لا يدل على ذلك **وهذا** اولى مما يقوله مشايخنا البغدادية

انه تعالى يعلم وجود الايمان منه لان هذا والحال هذه يجوز ان يدل على صفات الباري تعالى شرما يجوزه

الجبار **فالاولى** ما قلناه وصار الحال في ذلك كالحال فيما اذا دلت الدلالة على انه تعالى عدل حكيم

لا يفعل القبيح ودلت الدلالة ايضاً على ان الظلم يدل على جهل فاعله وحاجته ثم قدر فقال لو وقع

من جهة الله تعالى الظلم هل يدل على جهله وحاجته ام لا فكما انا نحيل السؤال ولا نجيب لا بلا ولا

نعم بل نقول خطأ قول من يقول انه يدل على جهله وحاجته وخطأ قول من يقول انه لا يدل كذلك

في مسئلتنا **ويمكن** ان يذكر لذلك مثال في الشاهد فيقال لو اخبرنا صادق بان هذا الشيء

لا يدخله فرس فانا نعلم ذلك فلو قال قايل لو قدرنا ان يدخله الفرس افتعلمون انه لا

يدخله فرس ام لا تعلمون ذلك **قلنا** هذا التقدير محال فيحمل السؤال عنه ولا يجب لا بلا ولا بنعم

بل نقول خطأ قول من يقول نعلم انه يدخل وخطأ قول من يقول لا نعلم انه لا يدخل كذلك في مسالتنا

وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها

هو انهم قالوا ان الفعل كما يحتاج عند الصحة الى امر كذا ان يحتاج عند الوقوع الى امر كما ان

كون الجوهر متحركاً لما احتاج الى امر عند الصحة وهو التحيز وجب احتياجه عند الوجود الى

امر وهو الحركة **والاصل** في الجواب عن ذلك ان هذا جمع بين امرين من غير علة جامعة فلا

يصح **ثم يقال** لهم لو وجب ما ذكرتموه في الواحد منا لوجب مثله في القديم تعالى والمعلوم انه لا يحتاج

في ايقاع الفعل الى امر زايد على ما يحتاج اليه في صحة الفعل منه **فان قالوا** انه يحتاج

الى امر زايد وهو الارادة **قلنا** لو كان كذلك لوجب قدم العالم لانه تعالى مريد لذاته عندكم او

بارادة قديمة فيلزم قدم العالم **فان قالوا** انه تعالى مريد فيما لم يزل الحلول العالم **قلنا**

الحلول والارادة لا يتعلق بالبقاء على ما سيجيء في موضعه انشاء الله تعالى **وبعد** فلو صح تعلق

الارادة بالبقاء لصح تعلقها بالاثبات فكان يصح ان يريد حلول العالم فيما لم يزل واذا صح وجب قدم

العالم **ثم يقال** هلا جاز فيما اثر في الصحة ان يكون هو الذي اثر في الوقوع وهو كونه قادراً

فلا يحتاج الى امر زايد وكيف يجوز خلافه وذلك يقدح في كون احدنا مخيراً في افعاله فيوجب

بطلان المدح والذم وذلك محال **واحد ما يتعلقون به** في هذا الباب هو انهم

قالوا انا نجد تفرقة بين الحركة الاضطرارية وبين الحركة الاختيارية ولا يمكن ان يرجع بهذه

التفرقة الا الى ان احدهما قد قارنها القدرة بخلاف الاخرى **وجوابنا** ان هذه الطريقة

لا تستقيم على اصولكم على ما سنقول في موضعه **ثم يقال لهم** ما انكرتم ان هذه التفرقة

راجعة الى ان احدهما قد تقدمها القدرة بخلاف الاخرى ولا يجوز غير هذا الا في

خلافه احواج الواحد منا عن التحرز في الافعال وابطال استحقاق المدح والذم على ما ساه من قبل

ويقال يجب اذا قالوا انا نجد تفرقة بين الفعل الذي يستحق عليه المدح والذم وبين الفعل الذي
لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن ان يرجع بهذه التفرقة الا الى ان احدهما قد قارنه القدرة والاخر لم يقارنه
فانا نقول لهم ان هذه التفرقة مع انها لا تنبني على قولكم ان سائر الافعال متعلقة بالقديم تعالى
على سائر وجوهها وحقائقها يمكن ان يرجع بها الى ان احدهما متعلق بالواحد منا لقدم قدرته
عليه دون الاخر فيفسد ما ذكرتموه

ومما يتعلقون به قولهم عند عدم القدرة يستحيل
وقوع الفعل فيجب عند وجودها ان يكون واجبا لان الاستحالة والوجوب في طرفي نقيض والاصل
في الجواب ان نقيض الاستحالة انما هو الصحة لا الوجوب الا ترى ان عند عدم المحل يستحيل
حلول السواد فيه ثم ان عند وجود المحل لا يجب وكذلك فان عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق
وعند وجوده لا يجب فان في الذوات ما لا يتعلق وكذلك فلو قدرنا ان يكون القديم تعالى غير
قادر يستحيل منه الفعل ثم اذا كان قادرا لا يجب منه الفعل كذلك في مسالتنا

وواحد مما يتعلقون به قولهم لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل
كان يجوز في حالة العجز ومعلوم خلافه والاصل في الجواب عن ذلك ما [illegible] دون
قولكم لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة فان اردتم به انه يفعل بقدرة
لم تكن موجودة فان ذلك لا يجب وان اردتم به انه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت فان
ذلك مما نركبه ونلتزمه فلا معنى لهذا الالزام وهذا ظاهر في افعال المباشر منها والمتولد
اما في المباشر فلان الفعل انما يحتاج الى القدرة لخروجه من العدم الى الوجود فلو لم يتقدمه لم يوجد
في حالة وقوع الفعل فانه لا يحتاج الى القادر يستغني عنها واما في المتولدات فاظهر الا ترى
ان الرامي ربما يرمي ويخرج عن كونه قادرا قبل الاصابة بل عن كونه حيا فاما قولهم بل كان يصح
في حالة العجز فان ارادوا به انه كان يصح في حالة العجز ولما يتقدمه القدرة فان ذلك مما لا يجب
وان ارادوا به وقد تقدمه قدرة فانا نجوزه الا ترى ان الرامي قد يرمي ويعجز قبل مصادفة
السهم رميته فبطل كلامهم

وواحد مما يتعلقون به قولهم لو جاز ان يكون
القدرة متقدمة لمقدورها في وقت واحد لجاز ان يكون متقدمة في اوقات كثيرة وهذا
يقتضي ان ينفك الواحد منا عن الاخذ والترك ويوجب ان يكلف ويحترم وان لم يستحق مدحا
ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا بان لا يفعل ما فيه من القدرة شيئا وذلك يوجب ان يعبده الله تعالى
في عرصات القيامة ولا يبقى لهو لا علمه وهذا خرق الاجماع وترك الكتاب فقد قال تعالى فريق في
الجنة وفريق في السعير والاصل في الجواب عن ذلك ان لنا في هذا الباب مذهبين احدهما
مذهب ابي علي وهو انه لا يجوز خلو القادر بالقدرة عن الاخذ والترك الا عند مانع ومذهبه
مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة فانهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا انها موجبة والثاني
مذهب ابي هاشم وهو انه يجوز خلو القادر بالقدرة من الاخذ والترك وهو الصحيح الذي
اخترناه فعلى المذهب الاول لا يلزم ما ذكروه وعلى هذا المذهب لا يلزم ايضا لان عند
شيخنا ابي هاشم ان لا يفعل جهة في استحقاق الثواب والعقاب كما ان الفعل جهة لذلك
الا ترى ان احدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من ذلك فانا نعلم استحقاقه للذم وان لم يفعل

سيا اخره ولو لم يطالب غيره بالدين فانا نعلم استحقاقه للمدح والثواب وان لم يفعل شيا
اخر سوى ذلك ونوضحه انا متى علمنا انه لم يرد الوديعة نعلم استحقاقه للذم وان لم نعلم شيا
اخر **ومتى** لم نعلم ذلك من حاله جوزنا ان يستحق الذم والا يستحق فوجب ان يكون استحقاقه للذم
مقصورا على انه لم يفعل ما وجب عليه على ما نقوله نحن وهكذا الكلام في استحقاق المدح فبطل ما
اوردوه وسقط تعلقهم به **شبهة اخرى** لهم في المسئلة وهي انهم قالوا الفعل كما يحتاج
الى القدرة فقد يحتاج الى الالة ثم ان الالات تجب فيها المقارنة فكذلك القدرة وقد مر ما هو
جواب عن هذا فانا قد بينا ان الالات تنقسم الى ما يجب تقدمها وهو كل ما يكون وصلة الى الفعل
نحو القوس وغيرها والى ما يجب مقارنتها وهو كل ما يتحصل محلا لحصول الفعل نحو الارض وما شاكل ذلك
والى ما يجب فيه كلا الامرين وذلك كل ما يكون وصلة الى الفعل ويكون مع ذلك محلا نحو اللسان
في الكلام وكالسكين في الذبح وبينا ان القدرة ان ردت الى شيء فانما يجب ردها الى ما هو كالوصلة
الى الفعل وبينا انما يحتاج اليها لاخراج الفعل بها من العدم الى الوجود فسقط كلامهم **واحد**
ما يقولونه ان القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات الى الله
تعالى وذلك بخلاف ما عليه المسلمون لان رغبات المسلمين لا تنقطع بل يكون مفزعهم نحو الباري تعالى
وجوابنا انما كان يلزم ما ذكرتموه لو لم نجوز انتفاء القدرة بعد وجودها فاما والقدرة من المجوز
انتفاؤها فاما ذي يعقب لفقد ما يحتاج في الوجود اليه فلا **وبعد** فاذا لم يلزم على القول بتقدم اليد
والرجل على البطش والمشي انقطاع رغبته منها مع ان الانسان غير الله تعالى فكذلك في القدرة والعين
من هؤلاء انهم يوردون علينا مثل هذا الكلام ومن مذهبهم ان الطرق منسدة الى تخليص المكلف نفسه
من عذاب الابد والفوز بالنعيم السرمد لانه اذا غصب له الكفر ساعة في الازل وجرى العلم بذلك
كيف يمكنه اخراج نفسه وكيف يمكنه فاي رغبة تبقى الى الله تعالى والحال هذه ولولا
فرط جهلهم وقلة عقلهم والا فما وجه الحيلة لم يستنبع مثل هذا الكلام **واحد ما يتعلقون**
به قولهم ان من حق الدلالة ان يكون مقارنة للمدلول الا ترى ان صحة الفعل لما كانت دلالة على
كونه قادرا وجب فيها المقارنة فكذلك القدرة يجب ان يقارن مقدورها **والاصل في الجواب**
عن ذلك ان هذه الشبهة على ركاكتها مبنية على اصل لا يصح وهو ان من حق الدلالة ان يكون مقارنة
للمدلول وليس كذلك فان المعجز دلالة على النبوة ولا بد من ان يتقدمه المدلول اذ لو تقدمه لكان
في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق في دعواه بين ذلك ان المعجز لا بد من ان يكون عقيب دعوى
المدعي للنبوة ولا بد من ان يكون ثابتا قبله والا كان كاذبا في الدعوى **واما قولهم**
في الفعل وكونه قادرا فلا يصح لان الفعل انما يدل على ان فاعله كان قادرا فقد تقدم المدلول
وسبقه الدلالة ثم يقال لهم ومن اين وجب ذلك اذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة
ان يكون واجبة في القدرة ايضا وهل هذا الا فرط الجهل الذي لا دواء له **واحد ما**
يتعلقون به قولهم ان القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون احدهما اولى
بالوقوع اولى من صاحبه الا بامر ومخصص كما في الجوهر فانه لما صح ان يكون كائنا في هذه الجهة
وصح ان يكون كائنا في غيرها لم يختص ببعض الجهات دون بعض الا بامر ومخصص وهو الكون
فكان يجب مثله في مسئلتنا **والاصل في الجواب** عن ذلك ان هذا انما كان يلزم ان لو

كان تأثير القدرة على طريق الايجاب فاما وتأثيرها فيما يؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار فلا يمتنع
ان يختار احد الضدين دون الاخر وان لم يكن هناك امر زائد على كونه قادرا الا ترى ان الله اذا
قدم اليه طبق وعليه جملة من الرطب فانه يتناول من ذلك بعضه دون بعض مع ان لذلك
ولكنه يتناول هذا اما انك الثاني ثم لا يطلب لذلك امر زائد على كونه قادرا كذلك في مسلتنا وهكذا
فلو حضر بين يديه [illegible] وهما في الجودة والرداءة على سواء فانه يختار احدهما ثم لا يقال انه لا بد هناك من امر
زائد على كونه قادرا كذلك في مسلتنا واما ما ذكر على الجوهر وكونه كائنا فلا نعم اذا الدلالة قد
دلت على ان الجوهر عند كائن في اختصاصه ببعض الجهات دون البعض لانه ليس بان يختص بهذه الجهة
بجوهره اولى من ان يختص بالجهة الاخرى اذ لا يعقل فيما يؤثره سوى طريقة الايجاب وليس كذلك كونه
قادرا فان تأثيره في الفعل على طريق الصحة ففارق احدهما الاخر واحد ما يتعلقون به
قولهم ان القدرة لو استحال الفعل بها في الحال لكان لا يخلوا اما ان يكون هذه الاستحالة راجعة الى القدرة
او الى المقدور واي ذلك كان فهو ثابت في الحالة الثانية فاما ان يقال انه يستحيل بها على كل حال
او يقال بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها في الحال على ما نقوله والاصل في الجواب عن ذلك
انا نعلم هذا الحكم ولا نعلله لانا ما [illegible] عللناه فقيد وليس يجب في الاحكام كلها ان تكون معللة
بل الا [illegible] ان يعرض على وجوه التعليل فان قبل التعليل علل وان لم يقبل التعليل لم يعلل ثم يقال
لهم ليس في هذا الا استحالة الفعل بالقدرة في الحال وليس يجب اذا استحال الفعل بها في الحال ان يستحيل
ايضا في المستقبل فانه يعلم ان الاعتماد يستحيل ان يولد في الحال ثم يصح توليده في الثاني وكذلك
والنظر يستحيل ان يولد العلم في الحال ويصح ذلك منه في الثاني ثم يقال لهم اليس انه يستحيل
ان يكون فاعلا بما [illegible] لا يخلوا اما ان يستحيل ذلك لامر يرجع الى القدرة او لامر يرجع الى المقدور واي
ذلك كان فهو ثابت في [illegible] فكما انه لا بد من ان يقول هذا حكم لا يعلل وكذلك نقول نحن
واحد ما يتعلقون به قولهم ان المتعلقات بالاغيار على الاحلا فيها واحلا واحد [illegible]
مشتركة في انها لا تتعلق بالضدين والقدرة من جملة المتعلقات بالاغيار فيجب ان لا تتعلق بالضدين
وكل من قال انها لا تتعلق بالضدين قال انها مقارنة للمقدور على ما نقوله والاصل في الجواب
عن ذلك ان هذا باطل بالعجز فانه من المتعلقات بالاغيار وعندكم انه يتعلق بالضدين حتى ان
العجز عن الشي عجز عن ضده ومن هاهنا استدل بعض مشايخنا على ان القدرة صالحة للضدين
متقدمة للمقدور فقال [illegible] قد ثبت ان العجز عن الشي عجز عن ضده فيجب مثله في القدرة لانهما ضدان
لان من حق الضدين ان يتعلق احدهما بما يتعلق به صاحبه ويكون تعلق احدهما على العكس من تعلق الاخر اذا
ثبت هذا فلو كان العجز صالحا للضدين والقدرة غير صالحة لهما لكان لا يمتنع ان يطرى احدهما
على الاخر فينفيه من وجه دون وجه وذلك محال واذا صح كونها صالحة للضدين وجب تقدمها للمقدور
والا لزم وجود الضدين جميعا ثم يقال لهم وكيف اجريتم المتعلقات بالاغيار مجرى واحدا مع ان
الشهوة والعلم يشتركان في التعلق ثم ان من حق الشهوة ان لا تتعلق الا بالمدركات بخلاف العلم
والارادة فانهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك واحد ما يتعلقون به قولهم
ان القدرة مؤثرة في الفعل فكان يجب ان تكون مقارنة له قلنا انا لا نسلم ان القدرة مؤثرة في وجودها

يعني على الفعل واما العون هو التمكين من الفعل وارادة الفعل حتى لو مكّن غيره من قتل الذي
كان يدفع الله شيئاً ولا يريد منه ان يقتله واماد مع الله ذلك ليدفع به نفره فانه يسمى قاتلاً منا
لم يسلم له فداعانه على قتله لما لم يرد فلا يصح ما ذكروه وان قد صح ان العون ليس هو مجرد القدرة لم
يمكن قياس احدهما على الاخر وفي شبههم كثرة واكثرها يرجع الى ما تقدم فاقتصرنا عليها فصل في انه تعالى

لا يجوز ان يكون مريداً للمعاصي وانفصال هذا

الفصل من باب العدل ظاهر فان الارادة فعل من الافعال ومتى تعلقت بما لا يصح قبحت لا محالة وكونه
تعالى عدلاً لا يقتضي ان ينفي عنه هذه الارادة وفصل الكلام في المسألة بين حقيقة الارادة والكراهة
والمريد والكاره ثم نتكلم على اثبات هذه الصفة لله جل وعز وفي كيفية استحقاقه لها ثم نتكلم
من بعد فيما يجوز ان يريده وما لا يجوز **فالارادة** هو ما يوجب كون الذات مريداً والكراهة
هو ما يوجب كونه كارهاً والواحد منا اذا رجع الى نفسه فصل بين ان يكون على هذه الصفة وبين
ان يكون على غيرها من الصفات واجلى الامور ما يجده الانسان من نفسه فان قيل قد دخلتم فيما
عبتم على الكلابية حيث قالت في حد العلم هو ما يوجب كونه عالما **قيل له** فرق بيننا وبينهم
فانهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالما والعالم بمن له العلم فاحالوا باحد المجهولين على الاخر
وليس كذلك ما ذكرناه لانا فسرنا الارادة بما يوجب كون الذات مريداً ثم لما سئلنا عن حقيقة المريد احلناه
الى نفسه ففارق حالنا حالهم هذا هو حقيقة الارادة والكراهة **واما المريد** فقد قيل في حده هو
المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه هذا وان كان كذلك الا ان ايراده على
طريق التحديد لا يصح لان قولنا مريد اظهر منه ومن حق الحد ان يكون اظهر من المحدود ولهذا
لم يحد الموجود بشيء لان كل ما يذكر في حقيقته فقولنا موجود اظهر منه فيجب اذن ان لا يحد المريد اصلا
لان ما يذكر في حده فقولنا مريد اظهر منه وهكذا الكلام في الكاره واذ قد **علمت** ذلك
فاعلم ان احدنا انما يريد ما يريده لمعنى وهو الارادة والطريق الى اثبات الارادة نحو الطريق الى
اثبات الاكوان على ما مر في اثبات الاعراض **وتحريرها** ها هنا هو ان الواحد منا حصل
مريدا مع جواز ان لا يحصل والحال واحدة والشرط واحد فلا بد من امر مخصص له ولمكانه
حصل على هذه الصفة والا لم يكن بان يحصل عليها اولى من خلافه وليس ذلك الامر الا وجود معنى هو الارادة
والكلام في انه لا بد هاهنا من معنى قد سلف واما الذي يجب ان نذكره هاهنا ان ذلك الامر ليس
الا الارادة والكراهة والذي يشبه الحال فيه من المعاني فيقال ان المرجع بالارادة انما هو الشهوة
يجب ان يفرق بين الحسن **والذي** يبطل هذا التفسير هو ان احدنا قد يريد ما لا يشتهيه كشرب
من الادوية الكريهة ولهذا قالوا من جملة لذات الدنيا ان الله تعالى جعل اللذة في اللوزينج والشفاء
في الاهليلج وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد في الحر الشديد وهو صائم
فصح انه لا يمكن ان يرجع بالارادة الى الشهوة وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن ان يرجع بالكراهة
الى النفار فان الحي قد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر وقد ينفر طبعه عما لا
يكرهه وهو الدواء الكريه واذا لم يمكن ان يرجع بهما الى الشهوة والنفار ولا يشتبه الحال فيما عداهما
فثبت انها معنى اذا ثبت هذا فاعلم ان الطريق الى معرفة هذه الصفة في الشاهد انما هو
الضرورة ولا يمكن معرفتها استدلالا لان كل دلالة تدل عليها فيه على العدل لم يثبت

كون احدنا عدلا حكيما. ولهذا قال النبي صلى الله عليه لما ثبت حكمته جاز ان يعرف مراده
اسند لا لا كما يجوز ان يعرف ضرورة ومن هاهنا قلنا ان من لم يعرف كونه عدلا حكيما
لا يمكنه ان يعرف كونه مريدا وعلى اذا قلنا انه تعالى مريد فلا نعني به كونه قادرا ولا عالما
لانه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما لا يريده وهكذا الكلام في العلم. وانما مرادنا انه
حاصل على مثل صفة الواحد منا اذا كان مريدا وقد خالفنا في ذلك شيخنا ابو القاسم البلخي والنظام
وقالا انا اذا قلنا انه تعالى مريد لفعله ~~الغير فغرضنا انه امر به ناه عن خلافه~~ فعله لا على وجه
السهو والغفلة. واذا قلنا انه تعالى مريد لفعل الغير فغرضنا انه امر به ناه عن خلافه فلم يثبتا
معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة ونحن اذا اردنا اثبات ان الله تعالى مريد فانا نبين اولا صحته عليه
جل وعز لان اثبات الصفة مرتب على صحتها والذي يدل على ان هذه الصفة تصح على الله تعالى هو انه
ثبت ان المصحح لها انما هو كونه حيا بدليل ان من كان حيا صح ان يريد ومتى لم يكن حيا لم يصح ان يريد فيجب
ان يكون المصحح لهذه الصفة انما هو كونه حيا اذا ثبت هذا والقديم تعالى حي فوجب صحة ان يريد ويكره
فان قيل ما انكرتم ان المصحح لهذه الصفة في الواحد منا كونه ذا قلب قلنا لان هذه الصفة راجعة
الى الجملة فالمصحح لها لابد من ان يكون راجعا الى الجملة والقلب فليس كذلك وكيف يصححها ومتى
قيل اليس انه اذا كان ذا قلب صح ان يريد ومتى لم يكن كذلك لم يصح قلنا انه وان كان كذلك الا انه ليس
هو القلب ان يكون مصححا لها لان ذلك انما وجب من حيث ان الارادة تفتقر في وجودها الى محل مبني
بنية مخصوصة وهي بنية القلب لا ان القلب مصحح لها وصار ذلك كما نقوله في كونه عالما انه لا يصح
ما لم يكن ذا قلب ثم لا يقال ان كونه ذا قلب هو المصحح له لان احتياجه الى القلب هو من حيث ان
لا يكون عالما الا بعلم والعلم في وجوده يحتاج الى محل مبني بنية القلب وكيف يصح ما قالوه ولو كان هذا
الكلام صحيحا لما صح في الواحد منا ان يكون قادرا عالما الا اذا كان حيا وجب في كونه حيا ان يكون
هو المصحح لهاتين الصفتين وكما ان ذلك لا يجب لان احتياج كونه قادرا عالما الى كونه حيا هو من حيث
انه عالم بعلم وقادر بقدرة والعلم والقدرة يحتاجان في وجودهما الى محل مبني بنية مخصوصة والمحل
المبني بنية مخصوصة لا يكون الا حيا لا انه من حيث ان كونه حيا يصحح هاتين الصفتين كذلك في مسئلتنا
واذا قد صحت هذه الصفة على الله تعالى فالذي يدل على ثبوتها له هو
ان في افعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه والفعل لا يقع على وجه دون وجه الا لمخصص هو
الارادة. بيان ذلك ان خلق القديم تعالى اشياء المحتوية اذا جاز ان يكون نعمة وجاز ان يكون نقمة
لم يكن بد من امر مخصص له وكانه تصير نعمة والا لم يكن باحد الوجهين اولى منه بالآخر وليس
ذلك الامر الا الارادة. وان شئت فرضت الكلام في سجوده السجع ونحوه الحسن فعلت اذا جاز
ان يكون تكليفا وتعريضا للمكلف الى درجة الثواب وجاز ان يكون اغراء على القبيح لم يختص باحد
الوجهين دون الثاني الا لمخصص هو الارادة. وقد فرض مشايخنا الكلام في الامر والخبر لان الامر لا
يكون امرا الا بالارادة وكذلك الخبر ونحن نبين ذلك ان قولنا محمد رسول الله يجوز ان يكون خبرا
عن محمد بن عبد الله ويجوز ان يكون خبرا عن غيره من المحمدين. واذا كان كذلك لم يكن بان يكون خبرا
عنه اولى من ان يكون خبرا عن غيره الا لامر مخصص وليس ذلك الامر الا الارادة. فان قيل ومن
ان قولنا محمد رسول الله كما يجوز ان يكون خبرا عن محمد بن عبد الله فيجوز ان يكون خبرا عن غيره من المحمدين

قلنا لانه لو لم يجز ذلك لا يرتفع التجوز عن الكلام ويبطل لان التجوز هو ان يستعمل اللفظ في غير
ما وضع له في الاصل فيؤدي الى ان لا يجوز استعمال اللفظة الا على وجه واحد فقد بطل المجاز اصلا فان قيل
ولم قلتم ان ذلك الامر ليس الا الارادة قلنا لانه لا يخلو اما ان يكون راجعا الى ذات الخبر او صفاته
وذلك لا يجوز والا كان لا يجوز ان يقع مرة فيكون خبرا او مرة اخرى فلا يكون كذلك لان هذا هو
الواجب في الصفة التي يستحقها الذات لنفسه ولما هو عليه في نفسه كما قلناه في السواد الا ترى
ان السواد لما استحق كونه سوادا لذاته لم يجز ان يوجد مرة فيكون سوادا واخرى فلا يكون سوادا
وبعد فان ذات الخبر وما هو عليه في ذاته حاله مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين فكان يجب
ان يكون خبرا عن سائر المخبرين او لا يكون خبرا عن واحد منهم فاما ان يكون خبرا عن البعض دون البعض فلا
وبعد فان صفة الذات يرجع الى الاحاد والافراد دون الجمل فكان يجب في كل حرف من هذه الحروف
ان يكون خبرا وقد عرف خلافه وهذه الوجوه التي ذكرناها كما يدل على ان الخبر لا يكون خبرا لذاته او لما
هو عليه في ذاته فانها يدل على انه لا يجوز ان يكون خبرا لوجوده او لعدمه او حدوثه لان حال هذه
الاوصاف مع هذا المخبر كحاله مع غيره ولانها يرجع الى الاحاد والافراد فكان يجب في كل حرف ان
يكون خبرا على امر ومعلوم خلافه وفي العدم وجه اخر وهو انه يحيل الحكم وما احال الحكم لا يجوز
ان يؤثر فيه الا ترى ان الموت لما احال كونه عالما لم يجز ان يكون مؤثرا فيه كذا في مسلسنا او يكون راجعا
الى غيره ثم لا يخلو اما ان يكون مؤثرا على طريق الايجاب فهو المعنى وذلك المعنى اما ان يكون معدوما
او موجودا واي ذلك كان فانه لا يجوز ان يؤثر فيه لان حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائر المخبرين
وبعد فان المعدوم مما لا يوجب الحكم لان الايجاب انما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات
وهي مشروطة في سائر الذوات بالوجود او يكون مؤثرا على طريق التصحيح فهو الفاعل وصفات الفاعل
المتعلقة منها فانما لا يتعلق فيها يؤثر في الغير محصورة معدودة ككونه قادرا عالما مريدا كارها
مشتهيا نافرا ظانا واي ذلك كان فلا يجوز ان يؤثر فيه فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في كون الكلام
امرا وخبرا انما هو كونه قادرا قلنا لا يؤثر قادرا الا بعد على طريقة الاحداث وكون الكلام امرا
وخبرا امر زائد على ذلك وبعد فان كونه قادرا ثابت في حالة السهو ولا يصح منه الاخبار في تلك

كونه في الحال

فان قيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك انما هو كونه عالما قيل له لان حال كونه عالما مع هذا
المخبر كحاله مع غيره من المخبرين فيجب ان يكون خبرا عن سائرهم او لا يكون خبرا عن واحد منهم فاما
ان يكون خبرا عن احدهم دون ما عداه فلا الا ان هذا انما يجب فيما يكون مؤثرا على طريق الايجاب فاما
ما يؤثر على طريق التصحيح فان ذلك لا يجب وكونه عالما انما يؤثر على طريق التصحيح فالاولى ان
يقول ان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه اذ لو اثر العلم في المعلوم لوجب في
المعلومات كلها نحو العدم والجوهر والاعراض ان يكون معلقة بعلومنا حتى اذا ان ذات واذا انه شيء وقد
عرف فساده ولا شبهة في ان كونه مشتهيا ونافرا وظانا وناظرا مما لا يؤثر في كون الكلام امرا
وخبرا كما لا يجوز ان يكون المؤثر فيه هذه الاوصاف فكذلك لا يجوز ان يكون المؤثر فيه كونه كارها
لان الكراهة يتبع الفعل فضلا عن ان يكون مؤثرا فيه فهذا هو الكلام في الارادة واما الكلام
في الكراهة فممكن لان كل ما ذكرناه في باب كونه مريدا يعود ها هنا وكما ان الدلالة
العقلية يدل على هذه الجملة التي مضت فالدلالة السمعية يوافقها قال الله تعالى

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال في الكراهة ولكن كره الله انبعاثهم وقال تعالى بعد
عده للمعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فهذه جملة الكلام في ذلك

وللمخالف في هذا الباب شبه نستقصي القول فيها من بعد ونذكر

ههنا ما لا نريد ذكره من بعد ونتكلم عليه فمن جملة ما نذكره ههنا هو انهم قالوا لو كان
القديم تعالى مريدا او كارها لوجب ان يكون مشتهيا ونافرا لان المرجع بالارادة والكراهة الى الشهوة
والنفار ونحن قد اجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الاوصاف فلا نعيده **واخر ما يوردونه**
في هذا الباب هو انهم قالوا لو كان الله تعالى مريدا ومعلوم انه لم يكن كذلك ابدا وانما حصل على هذه
الصفة بعد ان لم يكن عليها لوجب ان يكون قد تغير حاله والتغير لا يجوز على الله تعالى فليس الا انه تعالى لا يكون
مريدا اصلا **قلنا** ما تريدون بالتغير فان اردتم به انه حصل مريدا بعد ان لم يكن مريدا فهو
الذي نقوله وان اردتم به انه صار على غير ما كان فلم وجب ذلك فلا تجدون الى ما تريدون سبيلا

فصل في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة

اعلم انه تعالى مريد عندنا بارادة محدثة موجودة لا في محل وقد ذهب النجار الى انه تعالى مريد
لذاته وقد ذهبت الاشعرية الى انه تعالى مريد بارادة قديمة وقد ذهب الكلابية الى انه تعالى
مريد بارادة ازلية ونحن اذا افسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه **والذي يدل على**
فساد ما ذهب اليه النجار هو انه تعالى لو كان مريدا لذاته لوجب ان يكون مريدا لجميع المرادات لان
المرادات غير محصورة على بعض المريدين دون بعض فما من مراد يصح ان يريده زيد الا ويصح ان
يريده عمرو وغيره من سائر المريدين فيجب ان يكون مريدا لسائر المرادات كما انه تعالى لما كان
عالما لذاته وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض كان عالما بجميعها
كذلك ههنا **فان قيل** الست انه تعالى قادر لذاته ثم لا يجب ان يكون قادرا على المقدورات اجمع
فهلا جاز مثله في مسئلتنا **قلنا** ان بين الموضعين فرقا لان المقدورات مقصورة على بعض
القادرين دون بعض حتى لا يجوز في مقدور زيد ان يكون مقدورا لعمرو اذ لو جاز ذلك لكان يجب
اذا حصل داعي احدنا الى الايجاد وداعي الاخر الى ان لا يوجد ان يوجد والا يوجد دفعة واحدة وليس كذلك
المرادات فانها غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض حتى ما من مراد الا وكما يصح ان يريده زيد
يصح ان يريده عمرو وغيره من المريدين فنظير المرادات المعلومات فان المعلومات ايضا غير مقصورة
على بعض العالمين دون بعض حتى ما من معلوم يصح ان يعلمه زيد الا ويصح ان يعلمه عمرو وغيره من العالمين
فالفرق بين المرادات والمقدورات ظاهر **فان قيل** انا نرتكب ذلك ونقول انه تعالى مريد لسائر
المرادات فما الذي يلزم عليه **قلنا** يلزم عليه اشياء كثيرة ووجوه من الفساد لا قبل لكم بها **منها**
انه كان يجب اذا اراد الواحد منا ان يرزقه الله الاموال والاولاد ان يكون الله تعالى
مريدا له واذا كان مريدا له وجب وجوده سيما على مذهبكم انما يريده الله تعالى وجب حصوله
سواء كان من فعله او من فعل غيره والا اقتضى الضعف والعجز **ومنها** انه كان يجب ان يوجد
من المرادات اكثر مما وجد لانه تعالى يصح ان يريد اكثر واذا صح وجب ان يريده واذا وجب ان
يريده وجب حصوله **فان قيل** ارادة ما لا يقع منها فليس يجب اذا كان الله تعالى مريدا للمرادات

لانها لو كان

ان يريد المسببات ايضا قلنا ان المعنى ليس من الارادة في شيء وانما هو من قسم الكلام ولهذا لا يعلق
اهل اللغة من ذلك فيقولون ان الكلام امر ونهي وخبر واستخبار وعرض وتمنى وبعد فان احدنا
يريد وجود الحلاوة واللون في محل فيحصل احدهما ولا يحصل الاخر فلو كان ان ما كان احدهما من
لكان مثله في الاخر ولا يمكن الفصل بينهما وما يلزمهم على القول بانه تعالى مريد لنفسه ان المرادات
قدم العالم لانه تعالى اذا كان مريدا لذاته صح ان يريد وجود العالم فيما لم يزل واذا صح ان يريده
وجب ان يريده واذا وجب ان يريده وجب حصوله لا محالة فيلزم قدم العالم ويقدح في حدوثه الا
ان الاولى ان يقال يلزمهم ان يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه وقبله لم يكن الجسم للاشياء
فان حدث العالم فيما لم يزل مستحيل فلا يصح ان يريده وما يلزمهم وجود الضدين وذلك ان الضدين
يصح ان يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما واذا صح ان يكون مرادا لنا
صح ان يكون مرادا الله تعالى لانه مريد لذاته واذا صح وجب واذا وجب وجب حصول الضدين فان قيل
السائل تعالى عالم لذاته ثم لا يجب ان يكون عالما بوجود الضدين فهلا جاز ان يكون مريدا لذاته وان لم يكن
مريدا للضدين والجواب عن ذلك ان بين الموضعين فرقا لان وجود الضدين في محل واحد مستحيل
ان يكون معلوما لعالم واحد ولعالمين وليس كذلك في الارادة فان الضدين مما يصح ان يكونا مرادين لمريدين
بل لمريد واحد على ما مر فان قيل السر ارادة حدوث الشيء تتبع العلم به والعلم بوجود الضدين مستحيل
فلا يجب ان يكون مريدا لهما والاصل في الجواب ان الضدين يصح ان يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد
اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما لان الارادة انما تتبع لصحة حدوثه وصحة الحدوث ثابت في كل واحد من
الضدين فيصح ان يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما واذا صح ذلك صح ان يريدهما واذا صح وجب لانه
صفة الذات متى صحت وجبت فيجب حصولهما كما الزمناه ومتى قيل ان على هذا يجب ان يكون القديم
تعالى عالما بوجود الضدين وذلك محال قلنا ان مذهبكم في الارادة يقتضي ذلك وبودي لو ان الله ما اتى كونه
لما يقتضيه فلا يلزمنا ذلك واحد ما يلزمهم على القول بانه تعالى مريد لذاته ان يكون مريدا للتشاير
السائغ فكان يجب ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك فاسد فان قيل وما تعنون
بالنقص قلنا النقص معروف الى حدها الواحد منا من نفسه اذا رجع اليها فانه ان يريد القبيح ومن لا يريده
بل يريد الواجب فان قيل ان هذا انما يجب في الشاهد لان احدنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الارادة
والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه قلنا الصفة اذا كانت من صفات النقص لم يختلف
الحال بين ان يكون مستحقة للذات وبين ان يكون مستحقة لمعنى الا ترى ان كونه جاهلا لما كان من
صفات النقص لم يختلف الحال بين ان يكون مستحقة للذات او لمعنى كذلك هاهنا فان قيل ولم قلتم
انه تعالى اذا كان مريدا لذاته وجب ان يكون مريدا للضدين ثم لا يصح لان العلم بوجود الضدين في محل واحد
دفعة واحدة مستحيل وانما يعلم احدهما دون الاخر فما المعلوم من حاله انه يقع فهو مراد وما المعلوم
من حاله انه لا يقع فهو متمنى والقديم تعالى اذا كان مريدا لذاته لا يجب ان يكون متمنيا والاصل في الجواب
عن ذلك انه لا فرق بين ما المعلوم من حاله انه يقع وبين ما المعلوم من حاله انه لا يقع في صحة الارادة
ولهذا فان احدنا قد يريد الضدين اذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما مع ان المعلوم وقوع من ذلك احدهما
دون الاخر وكذلك فقد يريد الحلاوة والسواد في محل واحد بحيث لا ينفصل من ان ابينهما ثم يقع احدهما
دون الاخر فيفسد ما ظنوه وبعد فلو كان كذلك لوجب ان لا يكون النبي صلى الله عليه مريدا للايمان ابي لهب

وانما يكون منبهًا لانه علم باخبار الله تعالى اياه انه لا يوصف قد انفصل له منه على خلاف ذلك وبعد فان النهي
من اقسام الكلام والمرجع به الى قول القائل ليت كان كذا او ليت لم يكن كذا وان كان يعرفه بالارادة
الا انه لا يجب اذا اعرفته الارادة ان يكون هو الارادة نفسها كما في الخبر فانه ما يعرفه بالارادة ثم لا
يقال هو الارادة نفسها كذلك في مسئلتنا وبعد فكان يجب على ما قالوه الا يصل احدنا الى تمنيه
الشيء والمعلوم خلافه فان قيل انا نقول ارادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذي يصح دون
الوجه الذي يستحيل فيريد احد الضدين بان يكون والاخر بان لا يكون قيل له الارادة لا يصح تعلقها
بالشيء لا بما لو تعدى في التعلق من وجه الحدوث الى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعديها في التعلق الى سائر
الوجوه كالاعتقادات فتتعلق بالقديم والماضي والباقي وقد علم تعذر ذلك واما ارادة الا يقوم زيد فهي
متعلقة بضد القيام وهو القعود ولذلك لا يصح ان يريد من لم يثبت الا يقوم لما لم يثبت منه القعود وبعد
فلو كان القديم تعالى مريدًا لذاته والمرادات غير محصورة فالواجب ان يريد كل واحد من الضدين على كل
وجه يصح ان يراد عليه فيريد كل واحد منهما ان يكون والا يكون فيلزم اجتماع الضدين لا محالة وبعد
فليس بان يريد احد الضدين ان يكون والاخر الا يكون اولى من خلافه فيجب ان يريد في كل واحد منهما ان يكون
وان لا يكون لانه مريد لذاته لا بارادة محدثة تختص احدهما دون الاخر فان قيل يريد احدهما
بكونه مريدًا له ويحيل كونه مريدًا لضده قيل له كيف يكون بارادة احدهما احق من ارادة
الاخر مع كونه مريدًا لذاته وبعد فان هاهنا اضدادًا لم يردها الله سبحانه الا ترى انه تعالى
لم يرد خلق فيل بحضرتنا اذ لو اراده لحصل وكما يرد ركه ولا اراد ضده ايضًا وهو العناد لو اراده
لثبتت الاجسام عليها لا ان فيما نعرف الاجسام فيما لبثنا نراها وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو اراده
لتحرك وكما نعلمه متحركًا ولا اراد تسكينه والا كان يتعذر علينا تحريكه لان مراد الله تعالى بالوجود
اولى وايضًا فلم يرد الله زيادة شهوتنا للطعام ولا ارادها وكنا نجدها من انفسنا وننبيها
ولا اراد ما يضادها من النفار والا كنا نجد انفسنا نافرين الطعام فكيف يصح ان يقال في كل ضدين
ان الله تعالى يريد احدهما بكونه مريدًا له ويحيل كونه مريدًا لضده هذا هو الكلام على النجارية واما

الكلام على الاشعرية

حيث قالت انه تعالى مريد بارادة قديمة فهو ان يقول لو كان
القديم تعالى مريدًا بارادة قديمة لوجب ان يكون هذه الارادة مثلا لله تعالى لان القدم صفة من
صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل الا ترى ان السواد لما كان سوادًا لذاته وجب في كل ما
شاركه في كونه سوادًا ان يكون مثلًا له ولانه كان يجب ان يكون هذا المعنى على ما قالوا ذاتًا
مثل القديم تعالى لان الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس وقد عرف فساده وبعد
فان تلك الارادة القديمة كالارادة المحدثة في انها تتعلق بالشيء من متعلق واحد على طريقة التفصيل
وكان يجب الا يكون لله تعالى الا مراد واحد تحقيق ذلك انه لا يخلو اما ان يكون القديم تعالى مريدًا
بارادة واحدة او بارادات محصورة او بارادات لا نهاية لها لا يصح ان يكون مريدًا بارادات لا نهاية
لها لان وجود ما لا نهاية له محال واذا كان مريدًا بارادة واحدة او بارادات محصورة لزم ان يكون مرادة
محصورة حتى لا يصح ان يريد ازيد من ذلك وقد عرف خلافه وعلى الجملة فكلما الزمنا النجارية
على القول بانه تعالى مريد لذاته من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه فهو لازم لهؤلاء ايضًا فان قيل
قد ثبت انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدًا لذاته ولا لمعنى قديم فما لكم على انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدًا
بارادة معدومة قلنا الذي يدل على ذلك هو ان المعدوم لا اختصاص له ببعض المرادات
[^1]

[^1]: في العدم

دون البعض وكان يجب ان يكون القديم تعالى مريدا لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم ومعلوم
خلافه ولان في العدم كراهة كما ان فيه ارادة فلو جاز ان يكون الله تعالى مريدا بارادة معدومة
لجاز ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يوجب ان يكون مريدا للشيء كارها له دفعة واحدة وهذا
محال **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون مريدا لا لذاته ولا لمعنى **قلنا** لو كان كذلك لوجب ان
يكون مريدا لسائر المرادات كما في كونه مدركا فانه تعالى لما لم يستحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى
لم يختص ببعض المدركات دون بعض وقد بينا انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لسائر المرادات عند الكلام
على الجبرية **فثبت** بهذه الجملة انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفة لذاته او لما هو عليه
في ذاته او لمعنى قديم فلم يبق الا انه يستحقها لمعنى محدث وهو الارادة على ما نقوله **ثم** ان تلك الارادة
لا تخلو اما ان يكون حالة في القديم تعالى او في غيره او لا في محل لا يجوز ان يكون حالة في ذاته تعالى والا كان يجب
ان يكون محلا للحوادث وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثا وقد ثبت قدمه واذا كان حالا في غيره فذلك
الغير اما ان يكون حيا او جمادا لا يجوز ان يكون حالا في الحي والا كان يجب ان يكون الحكم له اولى ولا ان يكون
حالا في الجماد اذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في محل الحي لانه ما من عرض من الاعراض يصح
حلوله في الجماد الا ويصح حلوله في الحي وان كان فيما يوجد في الحي ما لا يصح وجوده في الجماد فكان يجب صحة
ان يوجد الارادة في يد الواحد منا مثلا حتى يجد في بعض الحالات هذه الصفة كانها من ناحية يده
والمعلوم خلافه فلم يبق الا ان الارادة موجودة لا في محل

وللمخالف في هذا الباب شبه وشبههم نوعان احدهما

يشترك فيه كلا الفريقين والاخر يتعلق
به احد الفريقين دون الثاني **فالاول** نحو قولهم لو كان الله تعالى مريدا بارادة محدثة لكان لا تخلو
تلك الارادة من احد وجوه فاما ان يكون حالا في ذات القديم وذلك لا يجوز لان الحلول انما يصح
في المتحيز والله تعالى ليس بمتحيز واما ان يكون حالا في الغير وقد ابطلتم ذلك واما ان يوجد لا في محل
وذلك لا يصح لان وجود الاعراض لا في محل محال **والاصل** في الجواب عن ذلك انا لا نقول ان هذه
الارادة تحل في ذات القديم ولا في غيره بل نقول انها توجد لا في محل فلم لا يجوز ذلك **فان** قالوا لانه
عرض ووجود الاعراض لا في محل محال اعتبر ذلك بالالوان والاكوان وغيرها من اجناس الاعراض
قلنا هذا قياس بعض الاعراض على بعض من دون علة تجمعهما وذلك لا يصح **على** ان لنا من جملة
الاعراض ما انه يوجد لا في محل **وربما قالوا** ان في الاعراض ما لا يصح وجوده الا في محل فانما لا
يصح ذلك فيه لكونه عرضا وكلما شاركه في ذلك وجب ان يشاركه في هذا الحكم **قلنا** انا لا
نسلم انما لا يصح وجوده الا في محل من الاعراض انما لا يصح لانه عرض فسواء ذلك فلا بد وان في تصحيح
ذلك سبيلا **ثم** يقال لهم ما انكرتم ان هذه الاعراض انما لا يصح وجودها الا في محل لانه لو وجد
شيء منها لا في محل ادى الى انقلابه عما هو عليه في ذاته او الى ابطال غيره **بيان** هذه الجملة ان البياض
والسواد لو وجدا لا في محل لكان لا يخلو اما ان يتضادا او لا يتضادا امتنع ان يوجد احدهما على حد وجود
الاخر لم يصح لانه يقدح في تضادهما اصلا او يخرجهما عما هما عليه في انفسهما واذا تضادا فكان يجب ان
يكون تضادهما على مجرد الوجود فكان يجب استحالة ان يوجد لونان في العالم وقد عرف فساده وهكذا
الحركة والسكون وغيرهما من الاعراض لو وجدت لا في محل **بين** ذلك انهما لو وجدا لا في محل
فاما ان يوجبا الحكم او لا لا يجوز الا يوجبا الحكم لان الحكم لهما لما هما عليه في ذاتهما فلو وجدا على حد

لا يصدر عنهما الايجاب لكان يكون قد انقلب جنسهما واذا اوجدنا مع انهما وجدا لا في محل لكان لم يكن
بان يوجبا هذا الحكم لهذا المحل ولا من ان يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص وكان يجب ان يوجبا
كون الجواهر كلها متحركة ساكنة في جهة واحدة وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه في انفسهما لان الجوهر من
الامر يرجع اليهما لا يصح وجودهما في جهة واحدة فان كل بهذه الجملة صحة ما ادعيناه من ان هذه الاعراض
اذا لم توجد لا في محل فانها لا يصح ذلك فيها لانها اذا وجدت لا في محل ادى اما الى انقلابها عما هي عليه في
ذاتها او الى انقلاب غيرها وليس كذلك الارادة فان الذي يقتضيه ما هي عليه في ذاتها صفة ان يوجب الحكم
للحي وتضاد ضدها عليه وهي مع انها موجودة لا في محل توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه ولا تنقلب
عما هي عليه في ذاتها واحدها **شبهة لهم** انه تعالى لو كان مريدا بارادة محدثة
موجودة لا في محل لكان لا يختص تلك الارادة بالله تعالى وحالنا مع الله تعالى كحالنا معا فاما ان يوجب
الحكم لنا وله جميعا او لا يوجب الحكم لاحد اصلا فاما ان يوجب الحكم لاحدنا دون الاخر فلا **والاصل**
في الجواب عن ذلك ان للارادة علة وصح للعلة ان يختص بالمعلول فانه الاختصاص وغاية الاختصاص
بطريقة الحلول اذا كان ممكنا وطريقة الحلول فيما يمكنه فيما لم يحلنا انقطع اختصاصها بنا واذا
انقطع اختصاصها بنا وجب ان يختص بالله تعالى سيما اذا كان وجودها على حد وجود القديم والاخر خرج
عن كونها موجبة فاختصت به دوننا وصارت في ايجاب الحكم له اولى وصار الحال فيها كالحال في
حسن من احسانا المقدوران اذا ثبت كونه مقدورا وثبت انه غير مقدور لنا فانه والحال هذه
لا بد من ان يكون مقدورا للقديم تعالى والا خرج عن كونه مقدورا كذلك في مسالتنا **شبهة**
اخرى لهم في المسألة وهي انهم قالوا لو كان اختصاص الارادة بالقديم تعالى من حيث ان وجودها على حد وجود
القديم لوجب في الفنا ان يختص به لان وجوده على حد وجود القديم فيجب ان ينفيه تعالى عن ذلك كما ينفي
الجواهر **والاصل في الجواب** عن ذلك ان هذا لا يصح لان الفنا انما ينفي الجواهر لا لان وجوده
على حد وجود الجواهر بل لانه ضد لها وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة اذا وجدا
في محل واحد فطرى عليهما بياض فانا نعلم انه لا يجب في البياض ان ينفيهما جميعا وان كان وجوده على
حد وجودهما لما لم يكن ضدا لهما وانما يجب ان ينفي ما يضاده وهو السواد كذلك هاهنا **شبهة اخرى**
لهم في المسألة وهي انهم قالوا لو كان القديم تعالى مريدا بارادة محدثة لكان لا بد لتلك الارادة من
محدث وفاعل فلا يخلوا اما ان يكون فاعلها الواحد منا وذلك اما ان يفعله في نفسه او في غيره واذا فعله
في نفسه فان يوجب الحكم له اولى واذا فعله في غيره لم يصح لان تعديه الفعل عن محل القدرة لا يمكن
الا بالاعتماد والاعتماد مما لا حظ له في توليد الارادة **واما** ان يكون فاعلها الله تعالى وذلك يوجب ان
يكون مريدا لتلك الارادة والكلام في تلك الارادة كالكلام في هذه فيتسلسل **والاصل في**
الجواب عن ذلك ان هذا لا يصح لان الارادة جنس فعل وجنس الفعل لا يحتاج الى الارادة فيصح من
الله تعالى ان يريد ما يريده وان لم يرد ارادته **بين** ذلك ان الارادة لا تفعل مقصودة وانما تقع تبعا
الا ترى ان الآكل اذا اراد الاكل فان ارادته تابعة للاكل لا انها مقصودة بل المقصود هو الاكل
لما تدعوا اليه تدعوا الى ارادته وكذلك الحال في غير الاكل فكيف يجب ان تراد الارادة حتى يلزم
عليه ما لا نهاية **على** ان في البغداديين من اصحابنا من احال ارادة الارادة وزعم انها كالعلم
والطاعة في انها لا يصح ارادتها **ونحن** ان صححنا ارادة الارادة فلم نوجبه ولم نلزم على الجواز ما لم
يلزم

على الوجوب ثم يقال لهم اليس احدنا اذا اكتسب فلا بد من ان يريد الاكتساب بارادة مكتسبة
ثم لا يجب ان يريد تلك الارادة المكتسبة بارادة اخرى مكتسبة والا لزم وجود ما لا نهاية له من الارادات
المكتسبة فهلا جاز مثله في مسئلتنا ان يقال ان الله تعالى مريد بارادة محدثة ثم لا يريد تلك الارادة
بارادة اخرى حتى لا يتسلسل ومتى قالوا نسمي ذلك في الواحد منا الى ارادة ضرورية قلنا لهم فكان
يجب ان يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطرا الى الارادة غير مختار فيها وان يجد ذلك الاضطرار
من نفسه ومعلوم خلافه **ومما يتعلقون به** قولهم لو كان القديم تعالى مريدا بارادة محدثة
لكان قد حصل على هذه الصفة بعد ان لم يكن عليها فيجب ان يكون قد تغير وجوابنا ما يريدون بالتغير
فان اردتم به انه حصل على هذه الصفة بعد ان لم يكن عليها فهو الذي نقوله وان اردتم انه صار غير
ما كان فليس يجب اذا حصل الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك ان يتغير الا ترى انه تعالى
لم يكن فاعلا فيما لم يزل ثم حصل فاعلا بعد ان لم يكن ولم يجب ان يكون قد تغير وكذلك لم يكن خالقا ولا
رازقا ولا محسنا ثم حصل كذلك ولم يجب ان يكون قد تغير كذلك في مسئلتنا فاما قولهم في المحل
اذا اسود بعد ان كان ابيض انه تغير فذلك على اعتقادهم انه صار غير ما كان والا فانا نمتنع عنها
فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين **واما ما يتعلق به احد الفريقين**
دون الاخر فقولهم انه تعالى لم يكن ساهيا ولا غافلا فيما لم يزل فيجب ان يكون مريدا وهذه طريقة ابن كلاب
ثم الاشعري فانه ابدا يستدل بانتفاء الصفة على اثبات ضدها وبثباتها على انتفاء ضدها غير ان
تلك الطريقة لا تتاتى هاهنا لان ضد السهو والغفلة انما هو العلم لا الارادة فان قال لم لا يجوز ان
يضادهما الارادة كما يضادان العلم **قلنا** لان الارادة تخالف العلم والشيء الواحد لا يضاد مختلفين
غير ضدين على ان الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبات ضدها انما يجب ان لو لم يجز خلو الذات عن
الضدين جميعا فاما اذا جاز خلوها عنهما جميعا فلا وفي مسئلتنا يصح خلو القديم تعالى وغيره من
الاحياء عن هاتين الصفتين الا ترى انه تعالى غير ساه ولا غافل من ذاته ثم لا يجب ان يكون مريدا لها
وكذلك فهو عالم بالماضي والباقي ولا يصح ان يكون مريدا لهما وهكذا فان المسلمين غير ساهين
ولا غافلين عن مضي اليهود والنصارى الى الكنائس والبيع ثم انهم غير مريدين لذلك فبطل ما قالوه
وقريب من هذا قولهم انه تعالى لم يكن كارها فيما لم يزل فيجب ان يكون مريدا وقد اجبنا عن هذا وبينا
ان الاستدلال بانتفاء الصفة على اثبات ضدها او بثباتها على انتفاء ضدها مما لا يصح الا اذا استحال خلو الذات
عن الضدين جميعا وبينا ان احدنا مع كونه عالما بالتصرفات للناس في الاسواق قد لا يريدها ولا يكرهها
فلا نطول الكلام بها

فصل فيما يريده الله تعالى وما لا يريده من فعل نفسه ومن فعل غيره

وقبل الشروع فيه نذكر مقدمة تكون توطئة للباب
نقول ان العالم بما يفعله اذا كان له فيه غرض وكان ذلك الفعل مقصودا بنفسه غير تابع لغيره
فانه لا بد من ان يريده اذا لم يكن هناك منع ولا بد من استكمال هذه الشرائط لانه لو لم يكن عالما بما يفعله لصح
ان يفعل ولا يريده ولا بد من ان يكون له فيه غرض ويكون مقصودا بنفسه غير تابع لغيره لانه لو لم يكن كذلك
لصح ان يفعل ولا ارادة الا ترى ان الجلاد مع علمه بعدد الضرب ينفض التراب وقد يجلد وينفض
التراب ثم لا يريده لما كان نفض التراب غير مقصود بنفسه وانما المقصود هو نفع المجلود وكذلك فان القصار

فلا يريد الا لم يمنع عليه بان لقصد فعل ما يقع عنه الا لم طالما لم يكن مقصودًا والمقصود غيره كذا في مسائلنا
ولا بد من ارتفاع الموانع لانه لو منع والحال ما ذكرناه من الاراده لكان يصح منه الفعل ولا اراده الا ترى
ان من عدم اله الطعام وبه الحاجه اليه لم يمنع من ارادته فانه ياكله لا محاله فاما عند اجتماع هذه
الشرائط فانه لا بد اذا فعل من ان يريد اذا ثبت هذه الجمله عدنا الى المسئله فاعلم
ان القديم تعالى لا بد من ان يكون مريدًا لسائر ما يفعله سوى الاراده والكراهه لاجتماع هذه الشرائط
التي اعتبرناها واما لم يجب ذلك فيهما لان هذه الشرائط غير ثابته فيهما ولانه لا فائده في ارادتهما ولسنا
نمنع من صحه ارادتهما فانما يصح حدوثه يصح ان يراد ويكره والاراده والكراهه مما يصح حدوثهما

واما افعال العباد فعلى ضربين احدهما له صفه زائده على حدوثه وصفه حسنه والاخر ليس
له صفه زائده على ذلك وما هذا سبيله فانه تعالى لا يريده ولا يكرهه واما ماله صفه زائده على حدوثه
وصفه حسنه فعلى ضربين احدهما قبيح والاخر حسن فما كان قبيحًا فانه لا يريده البته بل يكرهه ويسخطه
وما كان حسنًا فهو على ضربين احدهما ماله صفه زائده على حسنه والاخر ليس له صفه زائده على حسنه
وهذا الثاني انما هو المباح والله تعالى لا يجوز ان يكون مريدًا له على ما سنبينه من بعد ان شاء الله تعالى
واما الاول وهو ما يكون له صفه زائده على حسنه فهو الواجب او المندوب اليه وكان ذلك مما يريده
القديم تعالى يدل لك على انه ما يعلم به مراد الغير انما هو الامر وقد صدر من جهه الله الامر وما يكون اكد
من الامر لانه تعالى كما امر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب الجزيل ونهى عن خلافه وزجر عنه
وتوعد عليه بالعقاب العظيم فيجب ان يكون القديم تعالى مريدًا له على ما نقوله وبعد فاذا كان العبد
مطيعًا لله بفعل الواجبات والنوافل وجب ان يكون الله تعالى مريدًا لها لان المطيع هو من فعل ما اراده
الغير يدل لك قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي لا يفعل ما اراده يدل على ذلك ايضًا
قول سويد ابن ابي كاهل رُبَّ من انضجتُ غيظًا صدره قد تمنى لي موتًا لم يُطَعْ
اي لم يفعل ما اراده وكذلك فقد روي ان النبي صلى الله عليه ضرب بعنفه في الارض بين يدي عمه العباس
فبنع الماء فقال له عمه ما ارى ربك لشطيعك فقال له النبي صلى الله عليه وانت يا عم لو اطعت الله لاطاعك
فان قيل فلما كان المطيع هو من فعل ما امر به الغير قلنا ان الامر اذا تجرد عن الاراده لم يسم
عن النهي او ما في معناه من التهديد فكان يجب ان يكون العصاه كلهم مطيعين لله تعالى بان يفعلوا ما
شاوا لقوله تعالى اعملوا ما شئتم وكان يجب ان يكون ابليس مطيعًا لله تعالى بان يستفزز من استطاع وبان يجلب
على المكلفين بخيله ورجله لقوله واستفزز من استطعت الايه ومعلوم خلافه وبعد فان العبد
اذا فعل ما اراده السيد يكون مطيعًا له وان لم يصدر من جهته امر بان يكون السيد ساكتًا لا يحرس
والذي يوضح هذه الجمله ما قدمناه من قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فاستعمل الطاعه حيث لا
يتصور الامر وكذلك فقول سويد يدل على ما ذكرناه واما المباحات فانه تعالى لا يريدها
ولا يكرهها لا في الدنيا ولا في الاخره عند شيخنا ابي علي لانه لا فائده في ذلك وحمل قوله تعالى لاهل الجنه
كلوا واشربوا هنيئًا على الاباحه ولم يجعله امرًا واما عند ابي هاشم فانه تعالى يريدها في دار الاخره قال
لانه يحصل هناك فائده ما لا يحصل في دار الدنيا وهو ان اهل الجنه اذا عرفوا ان الله تعالى يريد تلك
المباحات منهم كان ذلك اتم لهم واطيب وصار الحال فيهم مثل الضيف اذا علم من حال المضيف

انه يريد منه سوى ما قدمه الله وكما ان ذلك يريد في الذي تكذ كلك في مسالتنا هذه واخرى قوله تعالى كلوا
واشربوا على ظاهره وقال انه امر على الحقيقة وهذه الجملة كلها عارضة في الكلام اذ المقصود
بيان انه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاها بل يكرهها ويسخطها **والذي يدل على ذلك**
هو ان على الله ما يعلم انه كراهة لعمرانما هو النهي وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو اكد من النهي
لانه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الاليم وامر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه
بالثواب العظيم كل ذلك دلالة منه على انه تعالى لا يريد هذه المعاصي بل يكرهها **وقد استدل رحمه**
الله تعالى هذه الجملة بايات من القرآن في هذا الباب
منها على ان كتاب الله تعالى المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل **فمن جملتها**
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ووجه الاستدلال انه هو ان قوله ظلما نكرة والنكرة في النفي تعم
وظاهر الاية يقتضي انه تعالى لا يريد شيئا مما يقع عليه اسم الظلم وصار ذلك بمنزلة قول القائل ما رايت
رجلا وكان ظاهره يقتضي انه لم ير احدا ممن يقع عليه اسم الرجل كذلك في مسالتنا **فان قيل**
اكثر ما في هذا هو انه تعالى لا يريد ان يظلم العباد فمن انه لا يريد ان يظلموا **قلنا** من حيث ان الاية
عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم فيجب القضاء بانه لا يريد شيئا منه **ومما يدل** على انه تعالى يريد الطاعات
من الواجبات والنوافل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا اللام لام الغرض
والارادة فكانه قال ما خلقتهم واردت منهم الا العبادة وقوله والله لا يحب الفساد يدل على انه
لا يريد الفساد ولا يحبه وسواء كان من جهته او من جهة غيره سواء كان متعديا او غيره **وايضا** فلو
اراد هذه المعاصي والقبائح والكفر لوجب ان يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم لانهم فعلوا ما اراده
الله تعالى **ومتى** قالوا ان الله تعالى لم يامرهم بهذه المعاصي فلذلك لم يكونوا مطيعين له **قلنا** قد اجبنا
عنه فلا يلزمنا الاعادة **واعلم** ان الظلم كما يقع على الضرر الذي يتعدى فقد يقع على ما لا يتعدى
وعلى هذا قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقوله ربنا ظلمنا انفسنا وقال ولكن انفسهم يظلمون الى
غير ذلك وان كان على الحقيقة الظلم اسم للضرر المتعدي على الشرائط المذكورة قبل ولانه شامل للاشبه
المتعدي وغير المتعدي **واحد ما يدل عليه من جهة السمع** قوله تعالى بعد عده
الفواحش والمعاصي كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها بين ان المعاصي كلها
مكروهة عنده ولن تكون كذلك الا وهو كاره لها ولا يكون كارها لها الا وهو غير مريد اذ لو كان
مريدا لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين وذلك مستحيل **واحد ما يدل على انه**
تعالى لا يريد القبائح هو انه تعالى لو كان مريدا للقبائح لوجب ان يكون فاعلا لارادة القبيح وارادة القبيح قبيحة
والله تعالى لا يفعل القبيح لانه عالم بقبحه مستغن عنه **فان قيل** ان هذا مبني على انه تعالى مريد بارادة يفعلها
ونحن لا نسلم ذلك **قلنا** اما قد بينا انه تعالى مريد بارادة محدثة موجودة لا في محل وتكلمنا عليه فلا
نعيده **فان قيل** ومن اين ان ارادة القبيح قبيحة **قلنا** هذا معلوم على الجملة بالاضطرار لانا
لا نشك ان ارادة القبيح قبيح فيما يورده ويوجبه ان تكون مشابهة في القبح والذي يورد في الكلام
امرا وخبرا تشارك الارادة **فان قيل** يلزم على هذا ان القدرة على القبيح قبيحة لانها يورد في ذلك **قلنا**
ان بينهما فرقا فان القدرة مصححة وباشرها على طريق التصحيح بخلاف الارادة **فان قيل** هلا اسم

عاث

[illegible]

ارادة القبيح الى ما يكون قبيحا والى ما يكون حسنا كما تنقسم ارادة الحسن الى ما يكون حسنا والى ما يكون قبيحا
قلنا ان ارادة القبيح انما قبحت لكونها ارادة للقبيح بدليل انه متى عرف كونها على هذه الصفة عرف
قبحها وان لم يعرف امرا اخر ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جوز ان يكون حسنة وجوز ان تكون
قبيحة فلم يجز انقسامها الى قبيح وحسن وليس كذلك ارادة الحسن فانها لا تحسن لكونها ارادة للحسن ولا تنقسم تلك
القسمة التي ذكرتموها ولهذا كان المستحق للعقوبة لو اراد من الله تعالى ان يعاقبه كان ارادته قبيحة والعقوبة
حسنة فان قيل لو وجب في الارادة المتعلقة بالقبيح ان تكون قبيحة كلها لوجب في الارادة المتعلقة
بالحسن ان تكون حسنة كلها لانهما في طرفي نقيض قلنا غير ممتنع في فعل من الافعال اذا كان قبيحا
كله الا يكون نقيضه حسنا كله فانك تعلم ان الكذب قبيح كله ثم ليس يجب في الصدق ان يكون حسنا
كله فانك تعلم ان الصدق المتضمن للدلالة على نبي قد توارى عن عدوه يكون قبيحا وكذلك كان تكليف ما لا يطاق
قبيح كله ولا يجب في تكليف ما يطاق ان يكون حسنا كله واحد ما يدل على ان الله تعالى لا يجوز
ان يكون مريدا للمعاصي هو انه لو كان مريدا لها لوجب ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك
لا يجوز على الله تعالى وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى فان قيل ولم قلتم انه اذا كان مريدا
للمعاصي وجب ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص قلنا الدليل على ذلك الشاهد فان
احدنا متى كان بهذه الصفة كان حاصلا على صفة من صفات النقص وانما وجب ذلك لكونه مريدا للقبيح
فيجب مثله في الله تعالى فان قيل انما وجب ذلك في الواحد منا لانه مريد بارادة محدثة يصح تعلقها بالقبيح
اذا تعلقت بالقبيح والقديم تعالى مريد لذاته فكيف يقاس احدهما على الاخر قلنا ان هذا لا يصح لان الصفة
اذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين ان يكون مستحقة للنفس وبين ان يكون مستحقة لمعنى
الا ترى ان كونه جاهلا لما كان من صفات النقص لم يفترق الحال بين ان يكون مستحقا للنفس وبين ان
يكون صادرا عن علة في انه في كلا الحالين يقتضي النقص فان قيل ان الله تعالى انما يريد المعاصي والسام
ان يكون مساوية فاسدة لانه يريدها على الحد الذي نريدها قلنا واي مانع من ان يريدها على الحد
الذي يريد على هذا الحد انما هو مريد لذاته او بارادة قديمة والمرادات غير مقصورة على ان الارادة
لا تتعلق بصحة القبيح وافساد الفاسد ولهذا لا يختلف الحال في صحته وفساده بالارادة وعدمها واحد
ما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا للمعاصي هو انه لو كان كذلك لوجب ان يكون [illegible]
نهى عن ذلك فلو كان مريدا لها لم يجز ذلك الا ترى ان العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ
به واذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلان لا يجوز في الله تعالى وهو احكم الحاكمين واعدل العادلين اجدر واولى
وايضا فلو كان مريدا لها مع انه نهى عنها لكان يجب ان يكون حاصلا على صفتين ضدين اذ النهي لا يصير نهيا الا
بالكراهة وذلك محال واحد ما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا للمعاصي هو انه لو
كان كذلك لوجب ان يكون مختارا لها لان الاختيار والارادة واحد ومتى قالوا ان الاختيار انما
يستعمل في الارادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام قلنا المشهور من مذهبكم ان هذه
المعاصي كلها من فعل الله تعالى فجوزوا ما الزمناكم واحد ما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون
مريدا للمعاصي هو انه لو كان مريدا لها لوجب ان يكون محبا لها وراضيا بها لان المحبة والرضا والارادة
من باب واحد لانه لا فرق بين ان يقول القائل احببت ورضيت وبين ان يقول اردت حتى لو اثبت
احدهما ونفى الاخر لعد مناقضا فهذه جملة الكلام في ذلك والقوم يتعلقون في

هذا الباب يشبه من جملتها قوله تعالى ولقد ذرأنا

لجهنم كثيرا من الجن والإنس ووجه تعلقهم بها هو أنهم يقولون إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر
كثيرة في اللغة وظاهر الآية يقتضي أنه تعالى خلق كثيرا من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم ولن يكون كذلك
إلا ويريد منهم ما استوجبوا به العقوبة وفي ذلك ما نريده والأصل في الجواب عن ذلك أن أول ما في
هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع لأن صحة السمع تبتني على كونه تعالى عدلا حكيما وأنتم لا تقولون بذلك بل قد
سددتم على أنفسكم طريق العلم بإثبات الصانع فضلا عما مر فكيف يمكنكم الاحتجاج به ثم نقول لكم
إن هذه اللام لام الغرض مما لا يصح لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة وإنما يدخل على المصا
والأفعال المضارعة وعلى هذا لا يقال دخلت بغداد للسماء والأرض كما يقال دخلت بغداد
للعلم أو لطلب العلم وجهنم اسم جامد فكيف يدخله لام الغرض ومتى قالوا المراد به المعاقبة بجهنم
كان ذلك عدولا عن الظاهر وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بأولى منا فنأوله على وجه يوافق
دلالة العقل والسمع فنقول إن هذه اللام لام العاقبة ولها نظائر كثيرة في القرآن وفي اللغة قال
الله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومعلوم أنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون
لهم قرة عين كما حكى الله عنهم ذلك بقوله وقالت امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه وقوله تعالى ربنا
إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وقوله إنما نملي لهم ليزدادوا
إثما أي وعاقبتهم أن يزدادوا إثما قال الشاعر
له ملك ينادي كل يوم ... لدوا للموت وابنوا للخراب
وقال آخر:
وللموت تغذو الوالدات سخالها ... كما لخراب الدهر تبنى المساكن
وقال آخر:
أموالنا لذوي الميراث نجمعها ... ودورنا لخراب الدهر نبنيها
ويقال في المثل رب ساع لقاعد آكل غير حامد ونوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم ولا يستحق أحدنا
الذم على أنه خلقه للمعاقبة وليس إلا أن يحمل على ما قلنا ليوافق دلالة العقل ولا يناقض قوله تعالى وما
خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

وأحد ما يتعلقون به في هذا الباب

قولهم لو وقع في هذا العالم ما لا يريده الله تعالى أو لم يقع ما أراده لدل على عجزه وضعفه كما في الشاهد
فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمرا من الأمور ثم لا يقع أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه
كذلك يجب مثله في الغائب والأصل في الجواب عن ذلك من طريق العلم هو أن يقال إن ما يريده الله
لا يخلو إما أن يكون من فعل نفسه أو من فعل غيره فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه
ونقصه لأن من حق القادر على الشيء إذا حصل داعيه إليه أن يقع لا محالة فمتى لم يقع دل على أنه غير
قادر عليه وإن كان ما يريده من فعل غيره فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار
فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذي يوصله إلى الحمل والإكراه فأما إذا
أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لا يقع لم يدل على عجزه ونقصه لأن المرجع
بالعجز إلى زوال القدرة وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه وأما الجواب
عما قالوه في الملك فقد دخل فيما تقدم لأنه إما أن يريد ما يريده على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار
فإن أراده على سبيل الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه ونقصه وأنه غير قادر على السبب الذي يلجئهم إلى ذلك
الفعل فأما إذا أراده على طريق الاختيار كأن يريد منهم أن يطيعوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا
يسعدوا ع

أي وعاقبتهم أن يضلوا عن سبيلك

بذلك ويجوز وانما الثواب الجزيل ثم لا يصح لا يدل على عجزه وضعفه ان لا يعود الى الله ضرر ولا نفع
بما ذكرناه وصح ان ليس اذا اراد من المكلف الايمان على طريقة الاختيار لكان يستحق
من الله تعالى العقوبة ثم انه لسفا وبه وسوا احساره اذا لم يحصل ذلك لم يدل على عجز النبي صلى الله عليه
وكذلك فان المسلمين اذا ارادوا من النصارى واليهود ان يتركوا المضي الى الكنائس والبيع ان يدخلوا في
الاسلام على طريق الاختيار فاذا لم يتركوا ذلك لم يدل على ضعف المسلمين وعجزهم وانما يدل على عجزهم ان لو رجع
اليهم نفع او ضرر فاما اذا خلا عن هذين فلا. ويقال لهم اليس ان الله تعالى امر عباده بالطاعة ثم لم تقع
ولم يدل على عجزه وضعفه مع ان الملك في الشاهد لو امر جنده بامر من الامور ثم لم يقع لكان
ذلك ادخل في عجزه وضعفه من ان لو اراد منهم ذلك الامر ثم لم يقع فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب في هذا
الباب. **فان قالوا** نفرق بين الموضعين لان احدنا لا يامر الا مع الارادة فلهذا ادل على عجزه ونقصه وليس
كذلك القديم تعالى فانه يامر بما لا يريده ولا يحب ما ذكرتموه. **قلنا** لهم هذا لا يصح لان الله تعالى لا يامر بما
لا يريده. **ونقول** فلو كان كذلك لكان يجب اذا امر الملك بامر من الامور من دون الارادة ثم لا يقع
ان لا يلحقه الذم ولا يدل على عجزه ونقصه والمعلوم خلافه. **على** انا قد بينا ان الامر لا يصير امرا الا بالارادة
وان هذه القضية لا تختلف شاهدا وغائبا فسقط ما قالوه. **ثم انا** نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة في
الارادة لوجب ايضا في المحبة والرضا فكان يجب في الملك اذا احب فعلا من الافعال من الرعية ثم لا يقع
دل على عجزه ونقصه ومعلوم خلافه. **الا** ان هذا ما يلتزمه الاشعري ولا معنى لالتزامه اياه وانما يجب
ان يلزم هولاء النجارية فانهم يفرقون الفرق بين الارادة والمحبة والرضا ولا يبالي ذلك لهم فقد بينا فيما تقدم
ان هذه الالفاظ كلها من باب واحد ودللنا عليه بما لا طائل في اعادته. **فان قالوا** كيف يصح قولكم
ان الارادة والمحبة والرضى من باب واحد مع ان القائل يقول احب جاريتي ولا يقول اريدها ولا ارضاها
فلو كان معاني هذه الالفاظ واحدة لجاز ان يستعمل بعضها مكان البعض كما في القعود والجلوس وغير
ذلك. **قلنا** لا نسلم انها متفقة في المعنى جملة وغير ممتنع في اللفظين المتفقين في المعنى ان يستعمل
احدهما مكان الاخر ولا يستعمل الاخر **وعلى** هذا ان الغائط والمكان المطمئن كان في الاصل واحدا
ثم استعمل احدهما في الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الاخر كذلك في مسالتنا فهذه جملة ما يقال
على هذه الشبهة من طريق العلم فاما اذا سلكنا معهم طريقة الجدل **فالاصل** فيه ان يقول من اين
يجب اذا لم يقع ما اراده الله تعالى ان يدل على عجزه. **فان قالوا** لان في الشاهد اذا لم يقع ما اراده الملك من
جنده دل على عجزه فكذلك في الغائب. **قلنا** وباي علة جمعتم بين الشاهد والغائب ولا تجدون الى
تصحيح ذلك سبيلا. **ثم** يقال لهم ما انكرتم ان هذه القضية انما وجبت في الشاهد لان الملك ينتفع بارادته
من جنده ويعود نفعه وضرره اليه وليس كذلك القديم تعالى فان المنافع والمضار مستحيلة عليه. **يوضح**
ذلك ان الملك لو اراد من جنده ما لا ينتفع به كان يريد منهم ان يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليسعدوا
بذلك ويحظوا به عند الله المنزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعفه فكيف يصح ما ذكرتموه. **ومما يتعلقون**
به قولهم اجمعت الامة على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وهذا يدل على ان كل ما وقع
في العالم من الكفر والمعاصي فبمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريده. **والاصل في** الجواب عن
ذلك ان دعوى الاجماع فيما غير ممكن لا بخلافه وانما هو من اطلاقات المجبرة. على ان الاستدلال
بالاجماع على هذه المسألة غير ممكن لان كون الاجماع حجة انما يستند الى الكتاب او الى السنة وكلاهما
انما يثبت حجة اذا ثبت عدل الله تعالى وحكمته وانه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه وكيف يصح

هذا الاجماع ثم يقال لهم ان مراد الامة بهذا القول لا يعلم ضرورة فمن لم يعلم مرادهم بهذا
القول ضرورة فلا بد من ان يصار الى التأويل كما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله لان الاجماع ان لم يقتض
عن الكتاب والسنة لم يزد عليهما واذا استعملوا التأويل فليسوا بالتأويل اولى منا فنتأوله على وجه يوافق
دلالة العقل والسمع فنقول ان مرادهم بذلك ما شاء الله من فعل نفسه كان وما لم يشأ من فعل نفسه
لم يكن ولا يجوز غير هذا لان مراد الامة بذلك وصف قدرة القديم تعالى وبيان تنزيهه ولا يتم ذلك الا
على الحد الذي قلناه يوضح ذلك انه لا يستقيم صفة المريد وقوة من لا يريد منه الفعل وكيف يدل ذلك على وقوع
ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى ثم يقال لهم اليس الامة اتفقت على قولهم لا مرد لامر الله ثم لا يقدح
في ذلك اصرار الكفرة على الكفر واقدام الفسقة على الفسق فهلا جاز مثله في مسألتنا فان قالوا انما لا
يقدح ذلك في الاجماع لان المراد بذلك لا مرد لما يريده الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره قلنا فارضوا
منا بمثل هذا الجواب ثم نعارضهم بقول الامة استغفر الله من جميع ما كره الله فنقول لو كانت
الامور على ما ذكرتموه لكان يجب ان يكون الاستغفار واقعا على ما يريده الله تعالى وكان يجب ان يصح قولهم
استغفر الله من جميع ما اراده الله تعالى بدل قولهم من جميع ما كره الله وقد عرف خلافه واحد ما
يتعلقون به في هذا الباب قولهم قد ثبت انه تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب ان يكون مريدا
لها لان العالم بما يفعله لا بد من ان يريده كما في الشاهد فان الواحد منا اذا كان فاعلا للقبيح عالما به كان
مريدا له وكذلك القديم تعالى قلنا وما الدلالة على جمعهم بين الشاهد والغائب فلا يجدون الى ذلك سبيلا
ثم نقول لهم اليس الواحد منا يفعل الارادة والكراهة ثم لا يجب ان يكون مريدا لهما وان علمهما فهلا جاز
مثله في القديم تعالى على ان هذه الشبهة مبنية على ان الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها ودون تصحيح ذلك
خرط القتاد شبهة اخرى لهم في المسألة قالوا ان القديم تعالى اذا كان عالما بما في العالم
من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع ان له المنع منه دل على انه مريد له والذي يدل عليه الشاهد
فان الملك اذا علم من جنده ورعيته امرا من الامور ثم لا يمنعهم من ذلك مع ان له المنع منه دل على انه مريد
لذلك الامر كذلك في مسألتنا والجواب ان هذا باطل بالامام والمسلمين اذا علموا مضي اليهود والنصارى
الى الكنائس والبيع لانهم مع علمهم بذلك اذا لم يمنعوا لم يدل على انهم ارادوا مواظبتهم على ذلك فان قالوا
انما خرج هذا عن هذا بقولنا وله المنع وليس للامام ان يمنع الذمي من المضي الى البيعة فلا يلزم قلنا هذا
احتراز يجري مجرى دفع الالزام وذلك لا يمكن لولا هذا والا كان لا يعجز احد من المبطلين عن دفع ما الزم وفسد
ما طولبوا بهذا الجنس من الاحترازات وبعد فانا نعرض الكلام في الجزئي فنبسط هذا الاعتراض
ثم يقال لهم انا لا نسلم ان للقديم تعالى ان يمنع الكفار من الكفر مع انه يريد بقية التكليف عليهم لان في ذلك
رفع التكليف اصلا وابطال استحقاق المدح والذم وكيف يصح ما قالوه ومما يتعلقون به
في هذا الباب قولهم انه تعالى لو كان مريدا للطاعات لوجب اذا حلف الواحد منا ليفعلن الطاعات
وعلقه بمشيئة الله تعالى كان يقول والله لاصومن غدا ان شاء الله تعالى ان يحنث ان لم يأت بتلك الطاعة وقد اجمعت
الامة على خلافه فدل على انه تعالى انما يريدها لو وقعت لكان كائنا وانما لا الطاعات على ما يقولونه والاصل
في الجواب على ما ذكره شيخنا ابو علي ان هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط وانما يورد لقطع الكلام
على العادة ليعلم انه شاك متردد في ذلك غير قاطع عليه كما يقتضيه العرف واذا كان كذلك لم يجب
ان يحنث وهذه الطريقة سلكها شيخنا ابو هاشم فاما شيخنا ابو عبد الله البصري فقد اجاب بجواب اخر
فقال ان هذا الكلام وان كان يراد به حقيقة الشرط فان غرض القائل بذلك افعال ... والله تعالى

لذلک وسهل سبیله الیه واذا لم یحصل ذلک علم انه لم یوفق لانه لم یکن له فی المعلوم لطف یختار عنده المطلوب
منه لا محالة فلهذا لم یحنث الا ان ما ذکره شیخنا ابو علی اسلم واوضح وابو هاشم لما ذکره فی الجواب انما
حکیناه فیه اله فلو اراد به حسمه الشرط کیف کان یکون الحال قال انه کان یحنث فعلله حرف
الاجماع قال لان لا اجماع لما ذا انتهینا الیه فلو اسهوا الی هذا الموضع لما اجابوا الا بما احسن
ویعد فان دعوی الاجماع فی ذلک غیر ممکن لان عامة الزیدیه علی خلافه فانهم نصوا فی کتبهم علی ان
رجلا لو قال لامراته انت طالق ان شا الله فانه ینظر فان کان ممسکا لها بالمعروف لم یقع الطلاق لان
الامساک علی هذا الوجه مباح والله تعالی لا یرید المباح وان لم یکن ممسکا لها بمعروف وقع الطلاق
وهکذا قالوا فی العتق وقد نصوا علی ان السید اذا قال لعبده انت حر ان شا الله ینظر فان کان العبد
خیرا عفیفا صالحا یتقرب الی الله باعتاقه وتخلیته لعبادة ربه عتق وان لم یکن کذلک لم یعتق
فیفسد قولهم من سائر الوجوه واحد ما یوردونه فی هذا الباب قولهم قد ثبت ان الله تعالی
امرنا بمجاهدة هذه الکفار ولن یکون ذلک کذلک الا وهو مرید لما لا یتم الجهاد الا به والاصل فی الجواب
عن ذلک لهم قلنا انه تعالی اذا امرنا بمجاهدة هذه الکفار لا بد من ان یکون مریدا للکفر الذی لا یتم الجهاد الا به الیس
الرسول علیه السلام اذا امر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا یجب ان یکون مریدا منهم الزنا
ولا یجب ان یکون مریدا لما لا یتم الاغتسال والتوبة الا به وهو الزنا کذلک فی مسئلتنا وایضا فان الحال
فیه کالحال فیما لو اراد اقامة الحد علی الزانی والسارق وشارب الخمر ولا یجب ان یکون مریدا للزنا والسرقة
وشرب الخمر الذی لا یجب اقامة هذه الحدود الا عندها کذلک فی مسئلتنا فصح بذلک فساد ما یعتمدونه
فی هذا الباب ومما یتعلقون به فی هذا الباب قولهم لو لم یکن القدیم تعالی مریدا للمعاصی
وکان کارها لها لکان یجب ان یقال ان هذه المعاصی وقعت شا ما القدیم ام ابا ها رضیها او سخطها
ومن ان یکن هذا فلا یلبس کفره علی احد والاصل فی الجواب عن ذلک ان لا باب ذکر الاباء
به کراهة الشی مع المنع منه کما ... ولان بالظلم ای یمنعه وقد یذکر ویراد به الکراهة فقط
اذا ثبت هذا فقولکم ان هذه المعاصی وقعت شا ما القدیم ام ابا ها لا یخلو ان یرید به ان هذه
المعاصی وقعت مع کراهة القدیم تعالی فهذا لیس بفاسد ولیس بکفر وان اردتم به انها وقعت وهو
غیر قادر علی المنع من ذلک فان ذلک لیس یجب فانه تعالی قادر علی ان یمنع منها وانما لم یفعل ذلک لئلا ینتقض
التکلیف ولئلا یبطل استحقاق الثواب والعقاب فیفسد کلامهم ویبطل شبهتهم شبهة اخری
لهم فی المسئلة وهی انهم قالوا او لیس ابلیس یرید من ایوب الاساءة ویمنع منه والقدیم تعالی مریده ولا یمنع ذلک منه
فهلا کان مثله فی مسئلتنا ان یریدا القدیم تعالی هذه المعاصی ولا تکون حاله فی المعصیة کحال ابلیس اذا ارادها
والاصل فی الجواب عن ذلک ان بین الموضعین فرقا لانه تعالی انما یرید ... لینقلهم من دار الفنا الی دار
البقا ومن دار المهانة الی دار الکرامة ولما علم فی ذلک من الصلاح واللطف ولیس کذلک ابلیس فانه
لا یرید هذا الذی یریده علی الحد الذی ذکرناه فیفسد ما طمعوه وانما یریده علی وجه ینقض ضعف
الاسلام والمسلمین فان قیل انه تعالی اذا اخبر فلانا یفعل ظلما فانه لا بد من ان یرید فعله ظلما
والا کان مریدا لان یکون کاذبا تعالی الله عن ذلک وفی ذلک ما یریده قیل له لیس یجب فیمن اخبر عن
امر من الامور ان یرید وقوع ما اخبر به لا محالة فمعلوم ان احدنا قد یخبر عن ان تعصی ابنه ابوه او یموت
هو وان کان کارها لذلک اشد الکراهة وقولکم ان لم یرد وقوع ما اخبر عن وقوعه کان قد اراد کونه
کاذبا فما لا اصل له بل انما یکون قد اراد کونه کاذبا لو اراد الاخبار عن وقوع ما یعلمه انه لا یقع لغرض فاسد

قد اراد تكذيب نفسه لان الكذب خبر مخبره لا على ما هو به فاما اذا اخبر عن وقوع ما يعلمه انه مع
علمه انه لا يريده ووقوعه فانه لا يكون مريدا لان يكون كاذبا ولهذا يصح ان يكره كونه كاذبا
مع ارادته الاخبار عن وقوع ما يعلم وقوعه ولو كان الامر على ما ظنهم لكان يكون في هذه الحالة حاصلا
على صفتين ضدين يريد ذلك وموصوفا ان النبي صلى الله عليه اخبر ان حسينا يقتل ولم يرد ان يقتل حسين
وكره اشد الكراهة حتى روي انه بكى ولم يرد كونه كاذبا فكيف يصح قولهم انه ان لم يرد قتله
اراد كونه كاذبا **فصل تعلقوا بآيات من كتاب الله تعالى**
فيها ذكر المشيئة نحو قوله ولو شاء الله ما اقتتلوا وقوله وما كانوا ليؤمنوا الا ان
يشاء الله وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله واشباه ذلك والاصل في الجواب عن ذلك ان
نمنعهم عن الاستدلال بالسمع اصلا فنقول ان اثبات محدث في الغائب مبني على اثبات محدث في الشاهد
وانتم لا تسوغون في الشاهد محدثا فكيف اثبتم في الغائب محدثا حتى استدللتم بكلامه واحتججتم به
وايضا فان صحة السمع مبني على كون الله تعالى عدلا حكيما لا يكذب ولا يجور ولا يظلم وانتم قد جوزتم
على الله تعالى ما هو اظهر من ذلك واعظم فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ولانا
ما لم نعرف هذه المسألة لا يمكننا ان نعرف صحة السمع وكل مسألة هذا سبيلها فان الاستدلال بالسمع
عليها متعذر **ووجه اخر** في منعهم عن الاستدلال بهذه الايات انها لا توافق مذهبهم في هذا
الباب لان في الاية الاولى ان الواقعات ما لا يريده الله تعالى الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما
اقتتلوا وهذا يشهد على ما ذكرناه وذلك يقدح فيما اصلوه من انه تعالى مريد لذاته وكذلك في الاية
الثانية لفظة أنْ وانْ اذا دخلت على الفعل المضارع افاد الاستقبال وذلك يوجب الا يكون
كان لم يزل مريدا فاما لم يزل فلا بد من تأويل فنأولها على وجه يوافق الادلة العقلية **ونقول**
ان المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الايات مشيئة الالجاء والاكراه ولها نظائر في كتاب الله جل
وعز قال الله تعالى ان نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقال ايضا ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين فبين انه لو شاء ان يكرههم
على الايمان ويحملهم على ذلك امكنه غير انه يمهلهم ويكلهم الى اختيارهم حتى ان احسنوا الاختيار لانفسهم
استحقوا من الله تعالى الكرامة وان اساؤوا الاختيار لانفسهم استحقوا الاهانة فانه قضية التكليف ولا يبطل
الاستحقاق اصلا وراسا ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما في كتاب الله تعالى على ما يدل على فساد مذهبهم
في هذا الباب وهي قوله سيقول الذين اشركوا وحسبك بها دلالة في هذا الباب قال الله تعالى
حاكيا عنهم سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب
الذين من قبلهم الاية حكى الله عنهم صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ثم اكذبهم بقوله
كذلك كذب الذين من قبلهم وقال بعده حتى ذاقوا بأسنا والبأس هو العذاب فبين استحقاقهم
للعقوبة من جهته تعالى بهذه المقالة وقال بعد ذلك قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون
الا الظن مشابه لذلك انهم على الضلالة ثم قال ان تتبعون الا الظن بين انهم سلكوا في ذلك طريقة
التقليد والظن وختم الاية بقوله وان انتم الا تخرصون مقرعا لهم ودالا على كذبهم لان الخرص اعلى هو
الكذب قال الله تعالى قتل الخراصون الذي لعل لكذا ابوات فهذه الاية على ما ترى تدل على فساد هذه

المقالة من هذه الوجوه كلها وما يهذي به ابن ابي بشر الاشعري وغيره من ان الله تعالى اذا ادام
هذه المقالة لانها وردت منهم على طريق التهور وعدول عن الظاهر لان في الظاهر ما يمنع من ذلك لانه
لا يكذب المشتهي ولا يقال له هل عندك من علم فيما تقوله ولا يقال له ان انت الا تتبع الظن

فصل في انه تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين

بذنوب آبائهم وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم غير انه رحمه الله اورد ذلك لان بعض المجبرة
قد خالف في ذلك وتعلق بشبه ركيكة سنذكرها من بعد ان شاء الله تعالى وبه التوفيق ونحن قبل
الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب **اعلم** ان التعذيب ايصال العذاب الى
الغير والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والاهانة فاذا **ثبت** هذا
فالذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم هو ان تعذيب الغير من غير ذنب
ظلم والله تعالى لا يجوز ان يكون ظالما لما تقدم لانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه
وغناه عنه وقد **استدل** رحمه الله **بالسمع** على هذه المسألة تنبيها على ان الدلالة
السمعية من الكتاب والسنة تواتر بما ذهبنا اليه واعتمدناه في ذلك مما يدل على ما ذكرناه
من كتاب الله تعالى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومعلوم ان الاطفال لم تبعث اليهم
الرسل فيجب الا يعذبهم الله تعالى على ما يقوله وقوله كل نفس بما كسبت رهينة والطفل لم يكتسب
ما يجب يعذب ومن السنة ما روي عن النبي صلعم انه قال رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ فبين ان
القلم مرفوع عنه ولن يكون كذلك الا ولن يحسن تعذيبه فصح ان تعذيب اطفال المشركين ظلم والله تعالى
لا يجانبه فان **قيل** ما انكرتم ان ذلك لا يقبح منه لانه مالك الرقاب وللمالك ان يفعل في ملكه
ما شاء بخلاف الواحد منا قلنا له انا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطرارا او نعلم انه انما قبح لكونه
ظلما نعلم انه لا يختلف بحسب احوال الفاعل له سواء كان مالكا او لم يكن مالكا وبعد فلم نسلم
ان للمالك ان يتصرف في ملكه كيف شاء فان احدنا لو اشترى عبيدا في دار ثقيلة وزخرفها ونقشها
وبذل الجهد في ترويقها وتحسينها ثم اخذ في هدمها فانه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه وكذلك
لو جنى على نفسه المشاق العظيمة حتى حصل النفيسة من بر ونسيج ثم اراد ان يحرقها فانه يمنع من
احراقها واشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك بل يصفع دونه **فان قيل** ان هذه الامور انما يمنع
من الواحد منا لاجل النهي احدنا انما يمنع من هذه الامور ولا يحسن منه ذلك لانه ليس بمالك على
الحقيقة قلنا المالك ليس بالمكرم ان يجوز له التصرف فيه الا على طريق الاباحة وهذا حال الواحد
منا فكيف تمنع من كونه مالكا **فان قيل** فهذه الامور انما تمنع من الواحد منا لاجل النهي
وهذا غير ثابت في الله تعالى قيل له انا قد ذكرنا ان النهي لا تأثير له في قبح شيء من الاشياء لولا ذلك
والا كان يجب ما لا يعرف النهي والناهي الا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره ومعلوم ان
هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع انكارهم الآمر والناهي والامر والنهي ومتى قيل انهم لا يعرفون
قبح الظلم على الحقيقة وانما يعتقدونه قلنا هذا محال ولو امكن ان يقال ذلك هاهنا لامكن مثله
في التفرقة بين السواد والبياض فيقال انهم لا يعرفون ذلك ولكنهم يعتقدونه وقد عرف خلافه ووجه
الجمع بينهما هو ان سكون النفس الى احدهما كسكون النفس الى الاخر فهذه جملة الكلام في ذلك

وللمخالف في هذا الباب شبه من جملتها قولهم ان الكفار اذنبوا فلهذا
يحسن تعذيب اطفالهم قلنا ان تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى عن فعل الظلم وقد نزه
نفسه عن ذلك بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال ولا يظلم ربك احدا وبعد فلو كان الامر كما ذكرتم
لكان يجب ان يعذبوا في الدنيا بذنوب ابائهم وقد علم خلافه وربما يوردون هذا الكلام على وجه
اخر فيقولون ان الولد كالجزء من الوالد فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده قيل له ان هذا خلف من
الكلام وخطل من القول اذ لا شبهة في كونهما حيين متغايرين لا يألم احدهما بألم الاخر ولا يلتذ بلذته ولو
امكن هذا في دار الاخرة لامكن مثله في دار الدنيا فكان يجب ان يجلد الولد بدل الوالد وان يقطع
يده بسرقته ومعلوم خلافه ومما يتعلقون به قولهم ان تعذيب اطفال الكفرة كتعذيب
ابائهم لان الكافر اذا اراد قرة عينه يعذب من اطفاله العذاب كان اشد عليه من ان يعذب نفسه
فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه والجواب انه وان كان على ما ذكرته الا انه لا يخرج من ان يقبح تعذيب
من لا ذنب له وتعذيب من لا ذنب له قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر وبعد فلو جاز ذلك
في الاخرة للعلة التي ذكرتموها لجاز في دار الدنيا مثله فكان يجب اذا زنا ابوه ان يرجم هو واذا سرق
ان يقطع واذا قذف ان يجلد وقد عرف خلاف ذلك وواحد ما يقولونه انه تعالى اذا علم من
حالهم انهم اذا بلغوا كفروا حسن تعذيبهم والجواب ان هذا ثابت في اطفال المسلمين فيجب ان يحسن تعذيبهم
ومعلوم خلافه وبعد فاذا جوزتم ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين لانه علم من حالهم انهم اذا
بلغوا كفروا فهلا جوزتم ان يخلق الله تعالى كثيرا من الاحياء فيحرقهم ويعذبهم فيها ويحسن ذلك منه
لانه علم من حالهم انهم اذا خلقوا وكلفوا كفروا او فسقوا وفسدوا وبعد فكان يجب ان يقام عليهم
الحدود على وجه العقوبة لان المعلوم من حالهم انهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا
والسرقة ومعلوم خلافه ومن بليغ الجبرة من قال انه تعالى يأمر اطفال المشركين يوم القيامة بدخول
النار فلا يأتمرون ويعصون الله فيستحقون العقوبة بذلك والجواب ولم خصصتم هذا
باولاد الكفرة وهلا قلتم بذلك في غيرهم من الاطفال على ان هذا يوجب ان تكون دار الاخرة
دار تكليف والدلالة قد دلت على خلافه وربما يتعلقون بالاخبار فيقولون ان
النبي صلى الله عليه قال لما سالته خديجة عن اطفال كانوا لها في الجاهلية لو شئت لاسمعتك ضغاءهم في النار
والجواب ان هذا الخبر من اخبار الاحاد ومسلكنا طريقه العلم وبعد فلو صح هذا الخبر فالمراد
بالاطفال البالغون والطفل يذكر ويراد به البالغ قال الشاعر عرضت لعامر والخيل تردي
باطفال الحروب [illegible] مشمرينا
وواحد ما يقولونه في هذا الباب ان حكم اطفال المشركين حكم ابائهم في الاسم والحكم فيجب ان يكون
حكمهم حكم ابائهم في التعذيب والجواب انا لا نسلم ان حكمهم حكم ابائهم في الاسم فان المعلوم انه لا
يجوز ان يسمى مشركا ولا يهوديا ولا نصرانيا واما الحكم فانهم انما يجرون مجرى ابائهم ولا
يؤخذ منهم الجزية وغير ذلك من الاحكام فاما ما يتبع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين فلكي
يكون تمييزا بينهم وبين اطفال المسلمين لا غير قالوا كيف ذلك ومعلوم ان حكمهم حكم ابائهم في السبي والقتل
قلنا اما السبي فليس هو على طريق العقوبة وانما هو على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى والله تعالى
يعوضهم على ذلك اعواضا عظيمة موفية على ذلك وصار الحال فيه كالحال في الالام النازلة بالاطفال وغير الاطفال
واما القتل فلا نسلم لان النبي صلى الله عليه نهى عن قتل اولاد المشركين والنساء والبهائم ومن بيتوا وبالاولاد هم
فانما يجوز قتلهم لان ذلك ليس بعقوبة لهم وانما هو تشديد المحنة على الكفرة والله تعالى يعوضهم على ذلك اعواضا
يوفي عليها فان قيل اليس قد روي عن النبي صلى الله عليه كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه

ويمجسانه وينصرانه. **قلنا** هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ويعضده ولا يعلق لكم بهذا الخبر فيه
أن كل مولود يولد على الفطرة ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون
على الكفر فكيف يصح لكم ذلك. **وأيضاً** فإنه إن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومن مذهبكم أنه
تعالى هو المتولي لكل ذلك وأنه على الحقيقة يهوده وينصره ويمجسه. **ثم** يقال إن المراد بالخبر أن أبويه
يلقنانه اليهودية والنصرانية والمجوسية لا أنه ينصره لكن فعلى هذا أجرى الكلام في هذا الفصل

فصل في الآلام

اعلم أن المخالف لنا في وجه حسن الآلام وقبحها فرق كثيرة من الناس فاعتقد
بعضهم أن الآلام قبيحة كلها وأن الملاذ حسنة كلها فأسندوا ذلك إلى فاعلين
لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لهما جميعاً وهم الثنوية. واعتقد آخرون أن
الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه **ثم** لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال
والبهائم الذين لا يستحقونها لم يجوزوا فقال بعضهم إنهم كانوا في قالب آخر فعصوا الله تعالى فنقلهم
إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات وهم أصحاب التناسخ فمنعوا أن يكون الحي الحساس هو هذه
الجملة المشاهدة وأسوأ عبرها، وآخرون استبعدوا هذه المقالة من أهل التناسخ فدفعوا المحسوس
فقالوا إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من هذه الآلام وهم البكرية نسبوا إلى بكر ابن أخت
عبد الواحد. واعتقدت المجبرة أن الآلام تقبح حسنها وقبحها لفاعلها فإن كان فاعلها القديم جل
وعز يحسن منه سواء كان ظلماً أو عبثاً وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن واعتلوا بأنه تعالى مالك الملك له
أن يفعل في ملكه ما يشاء. ونحن نمهد قبل الشروع في المسألة أصلاً يمكن تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليه فنقول
إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنه يقبح مرة ويحسن أخرى فإذا حسن فإنما يحسن لوجه، ومتى وقع على ذلك الوجه
حسن من أي فاعل كان وهكذا القبح. **وجملة** ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع مضرة
أعظم منه أو استحقاق، والظن لأحد الوجهين المتقدمين فإن ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافاً
لما حكي عن شيخنا أبي هاشم لأن من لم يعرفه لظن الاستحقاق لا يأمن أن يكون مقدماً على ظلم قبيح والإقدام على
ما لا يؤمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع فلا يمكن إنكار ما قلناه من أن في الآلام ما يقبح ومنها
ما يحسن لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره وحسن كثير منها كذم المسيء
المذنب وما يجري مجراه. **إذا ثبت** ذلك فالذي يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع
ودفع الضرر والاستحقاق هو أن كل عاقل يستحسن تحمل المشقة لعلمه بحمل السفر ومعاناة السهر طلباً
للأرباح والعلوم والآداب ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذن
والفصد والحجامة وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من أن يدفع الضرر ويستحسن منه أن يذم من أساء إليه
ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق. **تحصل** من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من الوجوه التي ذكرناها
حسن لا محالة ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحاً وليس يختل الوجه في حسنه حصول النفع
ودفع الضرر على كل حال بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهاً في
حسنه **والدليل** عليه أن أحدنا يحسن منه تكلف المشاق وتحمل أعباء الأسفار طلباً للعلوم والأرباح
وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة وكذلك فقد يحسن منه الفصد وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر
عنه فإذن إنما يحسن منه ذلك للظن **وإذا** ثبتت هذه الجملة فقد بطل قول الثنوية من أن
الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها وإن كنا قد أبطلنا مقالتهم هذه في موضع آخر وأوردنا عليهم
المسائل التي أوردها الشيوخ عليهم فلا طائل في تطويل الكلام ويبطل أيضاً قول أهل التناسخ القائلين
بتنقل الأرواح في الهياكل فقد بينا أن الآلام قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق
ويبطل أيضاً قول البكرية وفساد كلام المجبرة حيث قالت إن الإضافة في حسن الآلام وقبحها إلى
الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه

والعلوم

مما

التي ذكرناها

85

التي ذكرناها ويقع لتعريه عن هذه الوجوه فلا تختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين
ونعود بعد هذه الجملة فنقول إن ما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو إما أن يوصله إلى المكلف
أو إلى غيره فإن وصل إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من العوض ما يوفي عليه وأن
يكون فيه اعتبار للمكلفين ليخرج بالأول عن كونه ظلما وبالثاني عن كونه عبثا وإن وصله إلى
المكلف فلا بد من الأمرين جميعا العوض والاعتبار إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتبارا له فقط
أو لغيره أو له ولغيره جميعا وإن استبعد قاضي القضاة أن يكون اعتبارا للغير ولا اعتبار له مع أنه أحسن
فيه لا وجه له ولكانه حسن من الله تعالى الإيلام وقد يحسن لوجه آخر وهو الاستحقاق وعلى ما نقوله في العقاب
فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا جرم أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر لأنه تعالى قادر على أن يدفع
ذلك الضرر من دون هذا الألم فالإيلام والحال هذه يكون عبثا لا فائدة فيه إلا أن هذه الطريقة لم يمكن
سلوكها في السمع فيقال إنه تعالى قادر على أن يبتدئ ما ينال هذا القدر من النفع فلا معنى للإيلام
لكي يوصله إليه ومتى قلنا إن مع النفع اعتبارا كان له أن يجيب بمثله فالأولى أن نقول إن ذلك الضرر
لا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله وإن كان مفسدة
فلا سبيل إلى فعله لقبحه وكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لأن لا يفعل قبيحا هذا إذا كان كل واحد
من الضررين من جهة الله تعالى فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يخلو إما أن يكون من
جهة المكلف أو من جهة غير المكلف فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة
فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهي والوعيد
فأما أن يؤلمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا وهكذا إن كان من جهة غير المكلف فإنه إما أن يكون مصلحة
فلا سبيل إلى دفعه أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه لا أن يؤلمنا
فصح أنه تعالى لا يصح منه أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم
إذا **ثبت** هذا فقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقا لا يخلو إما أن يريد به أنه لا
يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره وذلك فقد أبطلناه بما تقدم وقد ذكرنا
حسنه للنفع ودفع الضرر كما يحسن للاستحقاق وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه
فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقا فالكلام عليه هو أن يقال لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب أن لا يحسن
من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام ومعلوم أن الأنبياء معلوم مع أنهم لا يستحقون لكثرة ما يصيبهم
من الآلام العظيمة فإن قالوا ما أتوهم أنهم يستحقون الآلام لكبائر أن يكونوا فعلوها قبل البعثة قلنا
إن الأنبياء لا يجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها وأيضا فلو كان كذلك لكان يجب إذا
تابوا أن لا ينقص ... لأن التوبة تزيل العقاب وتسقطه ومعلوم خلافه **ومما يوضح** ذلك
أن الإنسان متى ... هذه الهياكل وأن الأرواح ... ... أن يتذكرا أحدنا
... ... وهو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا
... ... والأحوال النفسية ... على الوالدين والمصادرة على الأولاد والأموال والنفس
... يجري عليه من الأمور العظيمة نحو المصيبة بالوالدين والمصادرة على الأولاد والأموال العقل
... والرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو في ذلك الغالب لأن ما ذكرناه من زمان العقل
والمعلوم أن أحدا من الناس لا يتذكر شيئا من هذه الأحوال وهو في هذا الغالب فقد ما قالوه ومن
المعلوم أن أحدا من الناس لو ... ... فلو كان قاضي بلده أو رئيس محلة لو
قالوا إنه تخلل ... ... مما ظنوه وكان قاضي بلده أو رئيس محلته
حتى مدة من الزمان ثم أفاق وثاب إليه عقله ورجع إليه ليتذكر أنه كان قاضي تلك البلدة

يكون ح

ح

النفع ح

او يبين تلك الجملة وهذا هو الجواب اذا قالوا انما لا نذكر ما جرى عليه لطول المدة ليس لطول المدة مما لا
يلمو يومين في مثل هذه الامور العظام وانما ناسوه فيما لا يحطونه فقد بطل قول اهل التناسخ ودخل فساد قول البكرية ايضا
تحت هذه الجملة على انهم لجهلهم احرجوا انفسهم من حد من يكلم فان عاينه ما على الدليل انتهى الكلام لخصمه الى ما يعلمه
ضرورة فمن دفع المشاهدات وانكر المعلومات وجحد الضروريات فلا سبيل الى مكالمته ومن قوي ما يورد على قول
ان يقال قد ثبت ان التكليف سهل ومعلوم انه لا يسوى عن المشقة وكيف يصح على هذا القول ان الالم لا يحسن الا مستحقا
وهذا كما يكون ان على القائلين بالتنقل يكون فساد قول البكرية اتصابه ثم انه رحمه الله سال نفسه على كلامنا
الاول من انه لا يحسن منه الايلام الا للعوض والاعتبار او للاستحقاق فقال اذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا وخلق فينا
الحيوة والقدرة والشهوة والسمع والبصر فهلا جاز له ان يولم من دون العوض والاستحقاق على الحد الذي ذكرتموه
وهذا السؤال يمكن ان يورد على وجهين احدهما ان يقال اذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق
فينا الحيوة والقدرة والشهوة والمشتهيات فان له ان يسترد هذه النعم او واحدة منها كما في الشاهد فان للمعير
ان يسترد الوديعة والعارية كذلك سبيل القديم مع هذه النعم التي هي الحياة والقدرة وغيرهما لانها كالعوارى وعلى ذلك قال
انما الدنيا هبات وعوار مستردة شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة
والثاني ان يقال ان الله تعالى اذا كان قد انعم علينا بهذه الضروب فله ان يمتحننا بهذا القدر من الايلام وصار الحال فيه كالحال في الوالد اذا انعم على ولده بضروب من
النعم ثم قال له موه ما ولني الكوز واسقني الماء فكما ان ذلك يحسن منه ولا يجب في مقابلته عوض ولا استحقاق كذلك هاهنا

والجواب اما الاول فلا يصح لانه ليس للمنعم سلب النعمة على الاطلاق بل لا بد من ان يكون مشروطا بان لا يضر
بالمنعم عليه ضرر يجحف حاله ويقع الاعتداد به وهكذا نقول في استرداد العارية من جهة العقل على ان الشرع
اباح لنا استردادها وان علم المستعير بردها يضره وما فيه ما يلحقه من الغم اعواضا موفرة عليه
فليس يصح انه لا يحسن للمنعم على غيره ان يولمه لكان نعمه فمعلوم ان من تصدق على غيره بدرهم لا يجوز له ان يكلفه بعد

واما الثاني فالتكاليف الشاقة كان يأخذه مثلا بطيس سطوحه والقيام بعمارة دوره الى غير ذلك بل للمنعم عليه ان ينكر عليه ذلك
ويقول كان من سبيلك ان تتصدق وعلى من لك الدرهم ولا تؤذيني اليوم فكما انه واما حديث الوالد مع ولده فانه يحسن
منه ان يأمره بهذا القدر لمن ذلك مما لا يقع الاعتداد به ولو كان مما يقع الاعتداد به فانما يسوغ له ذلك شرعا
وقد ضمن الله للولد في مقابلته من العوض ما يوفى عليه حيث اباح للوالد ذلك

فصل اعلم ان مذهبنا ان الايلام يحسن من الله تعالى من دون العوض ويجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار والذي يدل على فساد مذهب
من يجوز هذا الالم اما ان يوصله الى المكلف او الى غير المكلف فان اوصله الى غير المكلف كان ظلما لانه لا يعتبر
ومن قال انه في ايلامه اعتبار للمكلفين كان لا يخرج من ذلك عن كونه ظلما لانه ما من ظلم الا ويكون فيه منفعة
للظالم او لغيره يوضح ذلك ان الظلم ليس باكثر من ان لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا
الظن على احد الوجهين المعتبرين وهذه صورة ما حورنا عليه وان اوصله الى المكلف فانه لا يخرج ايضا
من كونه ظلما لانه وان كان يجوز ان يعتبر به الا ان النفع الذي يصل اليه هو ما بمقابلته ما اناله من الواجبات
واحسبه من الطاعات فيقع حسنه الالم حاليا عما يقابله فيكون ظلما فتعالى الله عن ذلك وله في هذا الباب شبهتان
احداهما ان احدنا انما يستحق ما يستحقه من الثواب لاجل ان كان وعوضا يفعل مثله والايلام من فعل الله تعالى
فلا يجوز ان يستحق به عوضا **والثانية** هو انه لو كان يحسن من الله تعالى الايلام للعوض لكان يحسن منا
ايضا الالم للعوض سيما على مذهبكم ان الحسن والقبح انما يحسن او يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه فيحسن
من اي فاعل كان **والجواب** اما الاول فلا يصح لان الاستحقاق يستقيم الى ما لا يستحق حدنا على فعل نفسه نحو المدح
والتعظيم وغير ذلك والثواب من هذا القبيل والى ما لا يستحق الا على فعل الغير وذلك كاروش الجنايات وقيم
المتلفات فان ذلك لا يستحق الا على فعل الغير ولهذا فان من مزق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته ولو
مزقه على نفسه لم يستحق العوض فبطل من اساسه هذا في المتلفات فيستمر ما طعنه **واما** الثاني فانا نعارضهم
اولا بالاعتبار فنقول الوجه يحسن من الله تعالى الايلام للاعتبار ليحسن منا ايضا الحد كذلك والمعلوم خلافه ثم نتكلم الجواب
عن ذلك فنقول ان ما يفعله الواحد منا من الالم اما ان يفعله بنفسه او بغيره واذا فعله بغيره

فاما ان يكون مفعولا لما لمكلف او بعض المكلفين فان فعله بنفسه فانه يحسن للنفع ودفع الضرر الا ترى انه يحسن
من الواحد منا تحمل المشاق وطلبا للعلوم والادب وكذلك فانه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك ولا
وجه لحسنه الا النفع ودفع الضرر فعلمنا انه لا يعتبر في الحال في ذلك بين ان يكون معلوما وان يكون مظنونا
وان فعله بغير المكلف فانه يحسن للعوض ودفع الضرر والاعتبار في هذا الباب على ابي علي وابي هاشم وانما
الخلاف في ان حسن ذلك يعلم عقلا او شرعا فعند ابي علي انه يعلم شرعا وعند ابي هاشم انه يعلم عقلا وهو
الصحيح فان الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم حتى يتعهدها من سقيها وتحصيل العلف عليها
وعن ذلك وبهذا اجاب ابو هاشم من سأله عن ركوب البهائم في صحة العقل لنفعه وانه لو لم يكن
سمعا شريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك فقال ان ركوب البهائم لمصالحها والمنافع العايدة اليها
يحسن عقلا ووجه ما ذكروه وان فعله لا للمكلف فانه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحقاق ومنه
والاستحقاق ويحسن ايلام احدنا العبد لمكان الاستحقاق فان لنا ان الله يذم المسيء ويوليه بذمه ويحسن
ذلك الا لوجه سوى الاستحقاق فاما الايلام في هذا فان الكلام في انه هل يحسن منا الالام للنفع
ودفع الضرر مطلقا من دون اعتبار رضاه ام لا فعند ابي علي ان ذلك لا يحسن وان بلغ النفع ودفع الضرر مبلغا
عظيما الا برضاه وقال ابو هاشم ان النفع ودفع الضرر اذا عظم لم يعتبر رضاه بل يحسن منا الالام لمكانه
ان لم يرد ذلك او كرهه وهو الصحيح من المذهب الذي كان فان احدنا لو قال لغيره قم من هنا الا الوف
الكان وكذا الوف دنانير لم يقم ولم يحضر مع ذلك كان له ان يحمله على القيام ويعلمه بدفع الله الدافع
ودنانير لم يقم ولم يحضر كان له ان يحمله على القيام وتحريكه ويعلمه بما فعل ما يوصله الناس
اليه ونعرف قلنا ان الله تعالى يحسن منه ان يؤلمنا من دون اعتبار رضانا
وكذلك ما يستحقه احدنا من الاعواض في معاملته في معاملة الغايب في معاملة اقامة العذر عن معاملة
الالام وليس كذلك حال الواحد منا فانه يحسنه لا نطاوعه على ما يدل الغايب ما يصل اليه من جهة الالام
من دون ان يكون له في ذلك نفع يقابله او دفع ضرر اعظم منه والا يعلم بما يصل ما يصل اليه من الشاهد والغايب حتى لو كذا ربا
والحكمة ما يستحقه عليه من العوض فلذلك افترق الحال فيما اوردوه بين الشاهد والغايب

فصل

ان يكون الحال في احدنا كالحال في الغايب لحسن منا الالام للعوض كما يحسن من الله تعالى
وانما يحسن من الله تعالى الالام لمجرد العوض لما اعتقد ان مجرد العوض لصفة الجود

والذي يدل على ان الالام لا يحسن من الله تعالى لمجرد العوض من عوض صالح وهو الاعتبار وهو الصحيح
التفضل به وقال ابو هاشم انه لا بد فيه من عوض صالح يتفضل به ويفعل مثله فاذا كان كذلك
فالحكمة ان العوض لا يبلغ حدا لا يجوز ان يتفضل بمثله وان كان هذا يكون عبثا فيها
والعدم فان علل بان يتساوى بالعوض دون هذا الاحتمال حال الالام لمكانه يحسن منه ذلك عوض لم يعطه
وصار الحال كالحال في من استأجر اجيرا لما من دون ان يعلمه فلنا الوجه من الله تعالى لكلمة
الاحج فكان ان ذلك يصح منه ذلك صفا فان قيل ان لا يستحقا على ان الاستحقاق وان
الاستحقاق ويحسن منا الاستحسان على الحال الذي ذكرناه هذه العلة ومعلوم حاله على ان الاستحقاق وهذا
لمرتبة في الشاهد لان احدنا ربما يستنكف من قبول النعمة والحجة لذلك الغير وعصيانه

فصل في احكام العوض

على ما ليس به عن وجه ولا يمكن تمليك احدهما على الاخر
فصل به وجملة ذلك انه لما قطعه من الكلام في الالام ارد فه رحمه الله الكلام في العوض وقبل
الشروع في المسئلة تذكر حقيقة العوض لان من الصحيح ان يذكر حكم الشيء والاصل ذكر حقيقته اعلم ان العوض كل منفعة مستحقة

على ما ذكرناه
قيل وليس النفع
من ذلك انه لا
بد من حصول
نفع ودفع ضرر

لا على طريق التعظيم والاجلال ولا يعتبر فيه الحسن على حد ذلك لكي يطرد وينعكس ويتبدل ويتغير وصار
الحال فيه كالحال فيما اذا اشتغلنا عن جميع العبادات فعلنا هي النهاية في العبادة في العدل او الخضوع للغير
ولم يعتبر فيه الحسن لكي يستحق على سائر العبادات تعاون الوجهين ويصار الى الشيطان جميعا وذلك مما لا بد
منه ان يحصل الحد ان يكون جامعا مانعا يخرج منه ما هو منه ولا يدخل فيه ما ليس منه اذا ثبت هذا
فاعلم انه لا يحسن من الله تعالى ان يولمنا من دون عوض رضانا لا اذا كان في مقابلته العوض الذي لا
يختلف حال العقلاء في حسنه لكل الالم لكانه لان المعلوم ان احدنا لا يحسن ان [illegible] وعليه يوله
لكي يقابل سرور مثله او ما يوفي عليه [illegible] منافعه فان لم يحصل ذلك في الشاهد فهكذا في الغائب
واذا صحت هذه الجملة فاعلم ان العوض لا يستحق على طريق الدوام عند ابي هاشم وهو الصحيح
حالا وما يقوله ابو علي في ذلك [illegible] ويحكى عن الصاحب [illegible] انه يستحق على طريق الدوام
ويحكى عن ابي علي الرجوع عنه الى ما ذكرناه والذي يدل على صحته هو ان نبطل العوض في الشاهد
فهو المنافع [illegible] الحسابات ومعلوم ان ذلك لا يستحق على طريق الدوام فان من [illegible] يوله
لا يلزمه ان يعطيه كل يوم يوما حبة [illegible] ولو كان كذلك لكان يجب الاجر من [illegible] تحمل
المشاق طلبا للارباح والمنافع المنقطعة ومعلوم حالا وذلك فان قيل ان كذا ان يحسن الواحد
منا ان العبد قد يرضى في معاملته اعواضا [illegible] قلنا لو كان كذلك لكان يجب [illegible] العديم
قد يرضى في معاملته اعواضا دائمة ان يحسن منه ذلك والمعلوم ان احدنا يستحسن تحمل المشقة
لمثل التاجر في الاسفار طلبا للمنافع المنقطعة وان لم يخطر بباله دوام العوض فسد ما طعن به
فان قيل اليس ان احدنا [illegible] الوديعة ويقطع البدرة [illegible] الطلوع وان لم يخطر بباله دوام
الثواب ويحسن منه ذلك فهلا جاز ان يحمل المشاق ويحسن منه ذلك وان لم يخطر بباله دوام العوض
وجوابنا ان الوديعة [illegible] طاهر فانك قد جعلت الوجه في حسن تحمل احدنا المشاق
في الاسفار دوام العوض فعلينا فكان يجب ان [illegible] علم ذلك وجوبا [illegible] لا يعلم حسنه وليس كذلك
الحال في رد الوديعة وفعل البر فان وجه وجوبه ليس هو دوام الثواب بل لو رد الوديعة انما يحسن ردها
لكونه رد وديعة وكذلك الكلام في فعل البر فكيف يقاس احدهما على الاخر وانما قلنا لو استحق العوض
على طريق الدوام لكان يجب ان يبلغ حاله حال الثواب في بعض الاوقات حال المنافع بحيث لا يمكن الفصل
بينهما وذلك يقدح في حسن التكليف للثواب لانه ما من قدر من العوض الا ويجوز التفضل به والاستيفاء
بمثله فكان يجب مثله في الثواب وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه فهذه جملة ما يدل على ان العوض
لا يستحق على طريق الدوام وللمخالف في هذه المسألة شبه من جملتها هو انهم قالوا ان القول بانقطاع العوض
يؤدي الى [illegible] الفوائد والمنة على ان [illegible] الوجوه لان المعوض اذا انقطع عنه العوض يلحقه بذلك الم وغم فيستحق
بذلك عوضا اخر والكلام في ذلك العوض كالكلام في هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه والجواب عن
ذلك ليس يجب اذا انقطع عنه العوض ان يلحقه بذلك الم وغم لانه يعلم العوض الذي يستحقه من العوض وان
يصل اليه ما يستحقه وربما ان لا يعلم اذا انقطع [illegible] عنه ولا يتألم به ويصير الحال فيه كالحال في
المتابعين فان المتابع اذا اذى بعض حقوقه في المدة لا يعتبر به ولا يلحقه بذلك حزن لانه علم قدر ما يستحقه
من الثواب ولا ينبغي لذي [illegible] فرض يحفظه كذلك هاهنا وهذا يبنى على انه لا يقصد انقطاع
العوض الا على حد يتألم به المعوض وليس كذلك فانه الكافر ان يكون يوصل اليه حالا بعضهم على
حد لا يتألم بذلك بان يتناقص حالا وبعله الصورة مستحسنة [illegible] هذا الجنة بالنطايا

والأعرض مح

وإذا كان في ذلك جائزا فقد فسد ما يتعلقون به فإن قيل كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله الله ولا
بد من أن يكون له فيه غرض في ذلك فأما فعله بعض الآلام في الأموات بعد الحشر وقد ورد به الأخبار
فقد ورد بخلود والموت قيل له يجوز أن يكون غرض الله تعالى في ذلك بأن يسر به أهل الجنة ويغم
أهل النار فإن أهل الجنة إذا رأت انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علموا دوام ما
هم فيه من النعيم ازدادوا بذلك فرحا وغبطة وهكذا الحال في أهل النار فإن الكافر إذا رأى أن
بعض الحيوانات أزيل حاله بما عوضه ويعلم أن صورته بلية لها وبالنظر إليها وهو يعلم دوام ما
هو فيه من العقاب يتمنى حاله ولهذا حمل بعض المفسرين قوله تعالى يا ليتني كنت ترابا على أن الكافر يشاهد
ذلك فيتمنى تلك الحالة وأما قولهم لا يموت بعد الحشر فكذلك على أن كلا منا في التجويز وإذا كان ما
ذكرتموه من باب التجويز لم يسلم لهم الشبهة التي جعلوها دلالة في المسألة وبعد فليس يجب في المعوض
أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواض يستحقها بل إذا علم أنه عدل حكيم لا يبخس حقه بل يوفر عليه
ما يستحقه إما في الأوقات أو دفعة واحدة أو كما يرى الصلاح فيه كفى وإذا كان هكذا فليس يمتنع
أن يوفر الله تعالى على المعوض ما يستحقه من الأعواض في الدنيا وإن لم يشعر به ولا يعلم أنه من الأعواض
إلى أن يستحق عليه ثوابا فليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال
إلى أن يستحق عليه ... وإنما يوفره عليه مرة بعد أخرى وإن كان على حد يقع به ويقع له الاعتداد لكانه لم يقطعه عنه
شيئا فشيئا على حد لا يؤثر في حاله ولا يعتد به إذ ليس يقع في النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد وأن يمكن به الانتفاع
على حد لا يؤثر في حاله ولا يعتد به فإن من عادة كل جملة من الأطعمة الشهية كل يوم
وإذا انقطع لم يقع به كذا اعتداد ولا كان به مبالاة ولو أنه انقطعت عنه لم يعتد به ولا بالى
وربما لا يعلم أنه فيه تناول تلك اللقمة التي لا لذة إلا بوجودها وكذلك في بعض الأعواض ويفصل بينه
ذلك في حاله كذلك أيضا على أن من الجائز أن يقطع عنه ما يستحقه من الأعواض حتى لا يستضر لفقده ولا يؤثر في حاله وليس ذلك من
بعد سنين ما كان يصل إليه من العوض إنما لكان لا يحتمل يؤثر حاله
دوام العوض وهذا الباب فإنه لو لم يكن العوض ونذكره في هذا الباب والأصل في الكلام على
الوجه الأول وليس ذلك الوجه إلا لكونه مستحقا على طريق الدوام كالثواب ونحن نبين ذلك بدل مما يحتاج أن يوصله الله تعالى إليه في دار
ذكرنا زهدا بسبب على أن العوض لا يجب أن يدوم ... على أن في الأعواض
الدنيا فأما في وقت واحد أو في أوقات وليس في ذلك ما يدل على دوام العوض فكيف يصح العوض بأن يجعل العوض
ما لا يمكن فيه إلا الإيجاب إلى الإحياء وهو كالعوض ليس يصح بالأمانة ونحوها إنما يجب فيه الإعادة
لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام وما يقولونه في ذلك أيضا هو أن الألم إنما يكون دائما والأصل في الكلام على
والعوض صحيحا لأن النفع بالاعتبار يستحق دائما فكذلك العوض يصح أن يكون دائما وقد ثبت أن النفع بالاعتبار إنما يستحق دائما
ذلك أن ما جمع بين ... علة جامعة ولا يصح بين ذلك ويوجد أن النفع ... وتطرد ذلك من أن شاهد
الواجبات واختلاف المعاني وذلك يستحق على طريق التعظيم والإجلال ولذلك العوض فإنه لا يستحق على طريقة
المدح والذم وإنما المدح والذم إنما يستحقان على طريق الدوام ولذلك لا يستحق على طريقه
التعظيم والإجلال ونظيره من أن شاهد إذا دونه لجنايات وهم المكلفون لا يستحق على وجه
الدوام بالاتفاق وهذا ما يعللون به في هذا الباب وهو أن العوض لو لم يستحق دائما لكان يصح توقيته على
المستحق وقت واحد لأن كونه متناهيا منقطعا يقتضي ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا مرض
سنة كاملة للمنافع التي يوفرها عليه في وقت واحد والمعلوم أن العقلاء لا يحتاج

كاملة ع

سببه المنافع يصل إليه في وقت واحد وأن يبلغ النفع ما يبلغ وجوابنا عن ذلك أن هذا القدح في ش
فأما يقدح في حسن ما فعله الله تعالى من الأعواض إلى المعوض على هذا الحد ونحن نحمد ذلك بل نقول لا بد أن يفرقه
على الأوقات ويوصله إليه تعالى حدًا يقع له الاعتداد به فأما أن يجمعه جمعًا ويوفر عليه دفعة فإن ذلك
لا يحسن ثم إن يصح ما ذكروه دل على أن العوض شبيه بذلك ويوضحه أن يتسهل العوض من جهة
الله ليس هو بسبيل في المعاملات حتى يعتبر فيه المماثلة بل لأنه لا يبلغ في الكثرة حدًا لا يختلف أحوال
العقلاء في حصانة الإمكان وإذا كان الأمر في هذه الصفة فما فيه على ما قالوا وتستحسن بكمال عقله بحال المشاق
العظيمة لتلك المنافع فكيف يصح ما ذكروه وبعد ذلك شبهة يتعلق بها الملحدة في فصل الأعواض
ويتشبعون بها علينا وجملة ذلك هي أنهم قالوا لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون عوض كل معوض
من جنس ما ألفه في الدنيا وعاداه الانتفاع به ويشتهيها وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لشارب الخمر
من طعمه الشهية ما كان اعتاده في دار الدنيا وأن يخلق للمتألم الحساس على الإنسان وذلك خلاف الكلام
وخطأ عن القول إذا لا خطر ليس من هذه الأشياء وجوابنا أن الشبهة ما له وجه لأنا لو حملنا على
العاقل أن يستمر فعله به إذا المنافي لأنه يصح معاملته من الأعواض ما يوفي عليه وأن يكون
له فيه عوض آخر وهي الاعتبار يخرج بالعوض عن كونه ظلمًا وبأن عبادا من كونه عبثًا على ما ذكرناه في مواضع
لم يقول أنه ليس يجب عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألفه وأعتاد الكلية والانتفاع به إذ لا
وجه يوجبه وقد قيل إن الحال في ذلك كالحال في الثواب فإن الثواب إنما يستحق بطريقة الشهوة التي يستحق
لا يستحق إلا بما يعتاد في دار الدنيا وليس كذلك العوض فليس يستحق بطريقة الشهوة وإن كان الأمر
أن يكون عوض المكلف من جنس ما قد ألفه ويعود إلى كلية على ما يقدم على أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى للمتألم
من الأشياء والحساس ما يشتهيه إلا أنه قد يكون ذلك بدلًا أو يقع من ذلك ولا إشكال في مثل هذا إلا ما لا يشكل أن
فكان يجب في السماع الضارية ويشتهي بما يتعلق به كما كان يتعلق به في دار الدنيا أن يخلق الله تعالى من أفعاله
بعضها لبعض فيشتهي بها ما يقصد عليه وذلك قبيح من القول وما أدى إلى الباطل ويقول ليس يجب في العوض
أن يكون من جنس المنافع التي كان يألفها ويعوده الانتفاع بها فلا يمتنع أن يصرف الله تعالى شهوته بها
إلى منافع أخر على ذلك على أنه تعالى قادر على أن يخلق للسباع من اللحوم من بعضها عن أعيان الحيوانات
وإنما بها فلا يصح ما قالوه بوجه فهذا جملة الكلام في هذا الفصل وفصل المآثم في جملة

من الكلام في الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى والأعواض المستحقة

في مقابلتها ذكر جملة المأثم من الكلام في الآلام الحاصلة من جهتنا وجملة القول في ذلك أن ما يفعله
الواحد منا من الآلام لا يخلو إما أن يفعله بنفسه أو بغيره وإذا كان يفعله بنفسه فإما أن يكون
حسنًا أو قبيحًا فإن كان قبيحًا نحو أن يقتل نفسه أو يضرب رأسه أو يقطع عضوًا من أعضائه لم يستحق عليه
العوض أصلًا لا على الله تعالى ولا على غيره وإن كان حسنًا فعلى ضربين أحدهما يستحق عليه العوض والآخر
لا يستحق عليه العوض الأول فهو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرّ المقرع دفعًا للآلام الحاصلة من
جهة الله تعالى فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوجه إليها والثاني فهو كأن يتجرع الأدوية الكريهة لتزيد
في شهوته وسمنه وما جرى مجراه فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلًا لا على الله تعالى ولا على غيره إذا احتاج
به إليه هذا إذا كان يفعله بنفسه فأما إذا كان يفعله بغيره فإنه لا يخلو إما أن يكون

وإذا كان قبيحا فإنه يكون ظلما ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام
أو حسنا وإذا [illegible] ولا يعتبر فيه الرضا لأنه لو أراد الخروج عن كونه
أما بالاغتصاب ويفعل ولده [illegible] أو عند ذلك ولا يعتبر فيه الرضا [illegible]
ظلما وللحق بكونه احسانا فإن صبر [illegible] بوته ليعطي في مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك
ظلما أن لم يكن مستحقا وأما إذا كان مستحقا فعلى ضربين أحدهما يستحق عليه العوض والآخر
لا يستحق عليه العوض وهو أن يكون حسنا من الله تعالى فأما ما كان
يستحق لأجل [illegible] الحدود على الناس فإن الناس يستحق بذلك العوض على الله تعالى حسب ما [illegible]
الحد عليه إنما [illegible] وحد ذلك عليه [illegible] الحدود إلى [illegible] الإمام [illegible]
المنافع للكمال فإن ذلك إيلام حسن [illegible] العوض على الله تعالى والإيلام عنه
قد حصل من ذلك أن العوض قد يستحق من فاعل الألم [illegible] إذا أقيم عليه الحد فإنما
يستحق العوض على الله تعالى دون الإمام مع أنه هو الذي آلمه [illegible] أخذنا في الوجوه التي يستحق بها العوض والملجئ
من فاعل الألم [illegible] وجمله ذلك أن العوض يستحق من فاعل الألم [illegible] بستحق العوض على الله تعالى بعد
وللكلام في ذلك [illegible] فهو كمنع [illegible] فإنما يستحق العوض
دون [illegible] وأما [illegible] المبيح لذلك ومثال الندب فهو [illegible]
على الله تعالى [illegible] ومثال الإيجاب فهو [illegible]
لما كان هو الموجب [illegible] ومثال الإلجاء كان [illegible] أو يرد
[illegible] العوض عليه دونه وما [illegible] استحقه [illegible]
من بعد [illegible] فإن صاحب الزرع يستحق العوض [illegible] هذه الوجوه [illegible]
من بعد [illegible] لأن الله هو الذي [illegible] إلى العدو [illegible] يستحق [illegible]
فإن [illegible] العوض [illegible] صاحب الزرع
إلى الله [illegible] أحدنا إلى العدو [illegible] الملجئ لا يكون [illegible] يستحق
إنما يستحق العوض على المسبع إذا كان السبع هو الملجئ [illegible] العوض على السبع
العوض عليه [illegible] العوض على [illegible] الأول [illegible] كيف يصح [illegible]
معه [illegible] العقل [illegible] ولمه [illegible]
أو [illegible] لا يعتبر [illegible] العقل [illegible]

فصل في المستحق للعوض

من [illegible] العقل [illegible] مكلفا أو غير مكلف
والمستحق عليه [illegible] وجمله ذلك [illegible] المستحق [illegible]
[illegible] أهل الثواب أو من أهل العقاب [illegible]
[illegible] أن يكون مستحقا على الله تعالى [illegible]
الله [illegible]
[illegible] العوض [illegible] مكلفا كان [illegible]
كان من أهل العقاب [illegible]
[illegible] العوض [illegible]
[illegible]
[illegible]

عن المكلف ولا يخلو إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره فإن استحقه على الله تعالى وفّره عليه بكماله
وتمامه وإذا انقطع عوضه نقله الى الثواب للعبد أهلا لحقه فالنظر إليها فيما مر وإن كان لا إلى أن يعد
يدوم التفضل عليه بعد ذلك فهذا [illegible] الأمة في الموت بعد الحشر هذا هو القول في العوض على المستحق

وأما المستحق عليه ولا يخلو إما أن يكون لله أو غيره فإن كان لله فإنه يوفر على المستحق ما يستحقه من غيره
فإن كان لغيره فإنه يأخذ ما حدّه العوض ويوفره على المستحق بالكافي ذلك طريقة الانتصاف فحال العبد
في هذا الباب كحال الولي إلى [illegible] فكأنه إذا وقعت منه جنايته فإنما يأخذ الأرش وإذا جنى بعضهم على بعض
أخذ الأرش من ماله [illegible] وصرفه إلى المجني عليه فكذلك العبد [illegible] على أنه لا يجوز أن يمكن أحدا
من [illegible] الآلام إلا إذا كان له في المعلوم عوض يستحق ما على الله تعالى أو على غيره لأنه إذا أمكن لا بد من
الانتصاف فليس [illegible] هذه الطريقة التي ذكرناها وهو أن يأخذ العوض من الظالم ويوفره على المظلوم
فيكون [illegible] مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما بيّنه فقد روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال
إن الله ينتصف [illegible] للمظلوم من الظالم حتى الجماء من القرناء ومع ذلك فهذا ما [illegible] لا يمكن أحدا من
الآلام إن لم يكن له في المعلوم عوض يستحقه [illegible] بما [illegible] يتفضل الله عليه بالعوض الذي
يلزمه [illegible] ذلك المؤلم [illegible] منه ويضعه في المؤلم [illegible] إن ذلك ليس من الانتصاف
في شيء وهو أن يأخذ للمظلوم من الظالم حقه لا أن يتفضل الله تعالى على الظالم بما هو منه
المظلوم [illegible] فإن [illegible] إذا [illegible] وإنما العاجل الانتصاف [illegible] بأخذ
العوض من المستحق عليه ويضعه في المستحق [illegible] ذلك الشيء من [illegible] على المستحق من دون أن يعوّض
للمستحق عليه لا يكون منصفا

فصل ثم إنه رحمه الله أورد بعد ذلك شبهة

متصلة بباب الآلام يتعلق بها الملحدة وهي أن قالوا لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا
يخرج منه [illegible] هذه الأشياء الضارة المؤذية نحو [illegible] الأسد والنمر والحيوانات المؤذية
القاتلة [illegible] والصور [illegible] المستنكرة مثل الحيات والعقارب وفي علمنا بوجود هذه الأشياء دليل على
أن الصانع لها [illegible] وهذا مما يتعلق به الملحدة فقد يتعلق به المجبرة فإنهم يقولون إن هذه المواضع
إنما [illegible] خلقها [illegible] ما يخرج منه [illegible] وجوابنا عن ذلك هو أن [illegible] هذه
الصور وإن [illegible] بعض [illegible] فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة
لاختلف في استقباحها العقلاء كما في الظلم والكذب وأما الاستحالة [illegible]
[illegible] من الأشياء [illegible] وهو قبيح [illegible] ويستحسن [illegible]
[illegible] والكتابة [illegible] هذه الصور [illegible] من جهة [illegible]
فإن [illegible] حكمة [illegible] وإذا [illegible] فكّر حقه فإن قيل [illegible]
[illegible] هذه الحيوانات [illegible] هذه الحيوانات [illegible] عليها
[illegible] منافع [illegible]
[illegible] المنافع الدينية [illegible]
[illegible] والعقارب [illegible] هذه السموم [illegible]
[illegible] الحيوانات [illegible]
[illegible] المنافع الدينية [illegible]

ساهدنا

89

ساهد باهل الصفة المنكرة والحيوانات المولدة الكريهة المنظر كما الى الاجمال من عباد الله المسهل

على اصولهم هذه الحيوانات كلها اقرب وعن لو وقع فيها نوجه علينا وحرم السا ابعد بل كان لا

سهو صلى الله عليه نحو بيانا ما الدنه من العقوبات المعدة المسخة الا بهذه الطريق فاما مالم يعلم هذه

الحشن فيما نسبا الاسوجر عاينو عدنا علينه كل الامور جار فان قيل لسن في هذه الحيوانات الا

الصرف المحض فانها مضى مولدنه فحسنا ان يصح منه خلقها فجوابنا عن ذلك ان من هذه الحيوانات

لس باكثر من ضرر الناس فلو كان يصح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه لكان يحسن ان يصح منه خلق كثير من

الناس نوع ذلكا ان يصرك في هذه الحيوانات لانه يصير الحجاج لعنه الله وسبهه من الظلمة اما دخول الله

فصل وقد اورد من جنس سوالا

لم الحكمة يصح خلق الناس فقد بطل ما قلتموه

به نوسك ان يكون سببه للمجبرة وهو ان قال المجبرة ان يكلف الله تعالى عبده بما ليس له صفة ما كلفه

في ذلك اما ان يجب على الله تعالى ان يكلف عبده لم ليس له صفة ما قد كلفه بل سوال ثانيه اذا كلف

عبده فلا بد من ان ليس له صفة ما قد كلفه فان لا يمكنه الانسان ان يقدر كلفه على الحمل الذي كلفني حتى لولم

يسر له ذلك لكان يكلفه اياه عبثا فان قد فيه والذي يدل على صحة ما نقوله هو ان الله تعالى اذا كلفنا

امرا من الامر فان يكلفه اياه فانا بذلك الفعل لا يعقل نفسه وذاته وما بما المسعا انما عد على وجه دون

وجه فما لم يسر له الوجوه التي يريد ان يوقعه عليها كان على شيا من جنس امر بما لا يمكنه الا يستطاع به ولا

اله ويكون ظالما انصا لان يكلفه بالفعل فالحال ما ذكرناه من تكليفه به وهو لا يطيقه يريد ما ذكرناه

وصوبنا انه لا فرق ما حدثا ان يقول لعبد افعل شيئا ولا يسر له صفة ما يفعله حتى لو كلفهم على هذا

الوجه لسخر منه وهزى به وادا ثبت هذا في الشاهد حكم كذلك في الغائب ومن العجب ان جهل المجبرة

مع تجويزهم ساير القبائح على الله تعالى لا يجدون هذا لظهور الحال فيه الاسر دمه فيقولون فانهم حرموا على القبائح

وقالوا ان هذا ليس بقبيح من يكلف ما لا يطاق ولعدا ما بوا في خطابهم هذا فان يكلفهم ما لا يطاق وان

لم يرد في الفتح على هذا الا السقض عنه وقد جوز وادا ذلك على الله تعالى وشبهه هو لا المنافرين في ذلك هو ان ما

هذا سبيله كما يجب صار الواجب منا فكذلك العدل تعالى والجواب عن ذلك ما يقولون بالجبار

فان ذلك بما يحسن في كذلك على صلح فان ان يريد به الوقوع فلسنا يقول ان وقوعه يستحيل على الاطلاق واما

يقول ووقعه من الله تعالى مستحيل فانما استحاله لانه عدل حكيم لاجل القبيح اصلا ولم يستحيل من الواحد

منا عدل الا ان حكيما حتى يقاس احدهما على الاخر وربما يورد على كلامنا هذا انه اذا جاز ان يكلف العاجز

والمعدوم فهلا جاز ان يكلف عبده وان لم يسر له صفة ما قد كلفه ولهذا اورد جنسه هذا الكلام عليهم

ما يعدم وهذا كما يمكن ان يجاب عن هذا الوجه فقد يمكن ان يورده المجبرة ايضا ويقولوا اذا جاز ان يكلف

الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح فهلا جاز ان يفعل غيره من القبائح وجوابنا على الجملة هو ان يقول

انا لا نجوز ان يكلف الله العاجز والمعدوم بل المراد بذلك ان قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة كما هو

خطاب لمن كان في ذلك الزمان فهو خطاب الموجودين في زماننا هذا ولمن يوجد من بعد ولا يحتاج العدم

بعد الى تجديد الخطاب في كل زمان وما هذا حاله فلا يشك في حسنه وحسنه ولذلك يطابر في الشريعة

فانك تعلم ان احدنا ربما يوصي لاولاده واولاد اولاده ما تناسلوا وتوالدوا ويشترط ان يكونوا من اهل

السداد والصلاح فمن لم يوجد منهم بعد وتكون فائدته ما ذكرناه في الله تعالى

فصل وقد ورد

هنا

والاصل

فصل في بعض ذلك الكلام في التكليف وثمرته لينتهيه

ان الكلام في تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر فان ذلك يشبه ان يكون شبهة لها قوة الجاري شبهه
بما تقدم من الشبه وهو قوى ومن عرض في الكلام الا انا نسعى الى تدبيره ونحصل القول فيه بعد ان
نبين حقيقته ثم الفصل ان يتكلم في حكايته انا على الاحسان وعلى هذه الطريقة ولا يعلم
ما هو وحقيقته الا ثم نعرف ان لو قد يفعل او ان يفعل نفعًا او ضررًا يجمع مشقة يلحقه
في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الالجاء وانه من هذا الشرايط حتى لو نقص منها شرط فسد الحد
وان ما بها ما كان يكون بخلق العلم الضروري او بنصب الادلة وان ذلك كان ليصح المنزل له بعد وحل
وانما قلنا انه لا يكلف على حقيقته الا ان يحدث ذلك استعمل في الوجه ... فاما استعمل على طريقة الاتساع
وانما هذا هو حقيقة التكليف وطريقه فهو بينه اذا عظما واحسانا وانه قد ربا وانه عقولنا
وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلا بد من ان يكون له فيه غرض وغرضه اما ان يكون اغراءه بالقبيح
او التكليف ولا يجوز ان يكون غرضه الاغراء بالقبيح لان ذلك قبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فلم يبق الا ان
يكون غرضه بذلك التكليف وان غرضنا الحق بالتكليف التي درجة لا ينال الا به وانصل بهذا
الكلام في ان الثواب لا يحسن الابتداء به وانه الذي يدل على ذلك هو ان الثواب يقع على طريق التعظيم
على طريق التعظيم وما هذا حاله لا يحسن الابتداء به الا ترى انه لا يحسن من احدنا ان يعظم احسانا
على الحد الذي يعظم والده وان يعظم والده على الحد الذي يعظم النبي صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا لعدم الاستحقاق
فبان بهذه الجملة انما استحق على هذا الوجه لا يجوز ان يفعله ابتداء وبهذا تبطل مقالة ... لو كان الغرض بالتكليف
الوصول الى الثواب لكان يجب فيمن المعلوم من حاله انه لا يصل الى الثواب الا يحسن تكليفه
والجواب انا لم نقل ان الغرض بالتكليف هو الوصول الى الثواب وانما الغرض في ذلك
التعريض للمنافع التي درجة لا ينال الا بالتكليف وذلك ثابت فيمن المعلوم من حاله انه يصل الى الثواب
ومن المعلوم من حاله انه لا يصل على سواء ... الكلام في تكليف من المعلوم من حاله
انه يكفر وللجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس حتى ان الملحدة يتوصلون بذلك الى
نفي الصانع وقالوا لو كان هنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف وحمل الجهل بذلك
هذه المسألة من اعظم شبههم في الكفر وفي اضافة القبائح الى الله تعالى وقالوا ان هذا التكليف قبيح لا
محالة وقد حسن من الله تعالى فكذلك الكلام في سائر القبائح والاصل في هذا ان يعلم ان من حالنا اما ان
يكون معنا بالصانع او منكرا ولا معنى للكلام مع المنكر للصانع في هذه المسألة فان لا يحسن الكلام في الفرع
في النسخ على الخصم مع انكاره الاصل وان كان من المقرين بالصانع فالكلام عليه اما ان يكون على الجملة او على
التفصيل وطريقة الجملة في هذا هو ان يقال ان هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى وقد ثبت عدله وحكمته
وانه لا يفعل القبيح ولا يفعله فلا بد من ان يكون حسنا اذ لو كان قبيحا لم يفعله تعالى وبهذا الوجه يحل شبهة
العامي من اصحابنا ونحسنه بهذه الطريقة ونقول لهم ان هذا القدر كاف ولست بمحتاج الى ان يعلم وجه
الحسن في ذلك على طريقة التفصيل وهذه طريقة الجملة ... التفصيل فهو ان يقول قد ثبت حسن
المومن والوجه الذي لاجله حسن الا انه فعل اقدره على ما كلفه ومكنه وازاح علته فيه وهذا
كله في حق الكافر ثابت مثل ما في حق المومن ولا فرق بينهما الا من حيث ان المومن احسن الى نفسه
وانتفع على ما فرق والكافر الى ... لنفسه ...

به من أن يكون متفضلا عليهما جميعا وصار الحال في ذلك كالحال فيمن أدلى حبله إلى غريقين ليتشبثا به فيسبق
أحدهما إليه فيخرج ولم يتشبث به الآخر فعطب وكالحال فيمن قدم الطعام إلى جائعين قد استويا على
الجوع واشرفا على الهلاك لكنه لم يتناول أحدهما الطعام فلم يمت ولم يتناول الآخر فمات وهكذا فكما
أن المقدم للطعام متفضل عليهما على سبيل ولا يقال إنه يكون متفضلا على الذي قبل دون من لم يقبل كذلك ههنا
المؤمن والكافر لأنا وهذا على ما بينا الكافر قلنا إن أحسن إلى المؤمن لأنه آمن ما حسن
فإن قيل فكيف يتصور وجها في حسنه مع أن المعلوم أن وجه الحسن لا يتغير ويعلن أن ذلك
التكليف لوجب مثله في الشاهد حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل
لو قدح في حسن التكليف لوجب فإن قيل ما أنكرتم أنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى علم من حاله أنه يكفر وهو إنما علم ذلك
ومعلوم من حاله فلو قبح تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر لوجب أن يقبح من الواحد منا أن يقدم الطعام إلى الغير للعلم
لو قبح من الله تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر لوجب أن يقبح منه إذا الحيلة لا تفترق للعلم بأنه لا يتناوله
بأنه لا يتناول ولا ينتفع به وكذلك فإن قيل وكذا أقول علمنا لو صح مع العلم الفرق مع علمنا الفرق بين العلم والظن شيئان فما طريقه طريق
المنافع والمضار الأخرى أن أحدنا لو غلب على ظنه أنه يربح في سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم
وبالعكس من هذا لو غلب على ظنه أنه يخسر فإنه لا يحسن منه أن يسافر كما لا يحسن مع العلم فكان يجب أن يقبح من
الواحد منا أن يقدم الطعام إلى الجائع إذا علم أو غلب على ظنه أنه لا يتناوله وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع
إذا علم أو غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله ومعلوم خلافه فبعد فلو كان العلم مما يؤثر في كون
النعمة نعمة لوجب إذا قصد هذا أن لا يخرج النعمة عن كونها نعمة حتى لا يكون الواحد منا متفضلا على الغير
وأن وصل إليه ما ينتفع به بأن لا يعلم أنه هل يقبله أم لا وهذا يقتضي أن يخس من الواحد منا تقديم الطعام
إلى الجائع وأن يبلغ في الجوع الغاية وإلا أدى الحيلة إلى الغير بأن لا يكون عالما أنه هل يتناوله وذلك الطعام
أو هل يتشبث به ذلك الحبل أم لا ومعلوم خلافه فبعد فإن العلم تابع للمعلوم وعلى ما هو به فيه
لولا ذلك وإلا كان يجب إذا علم أحدنا العدم بعد وجوده أن يكون كون العدم به متعلقا إلى علمه حتى إذا زال
زال وذلك محال يبين ذلك أن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون
تابعا دون أن يكون مؤثرا فإن قيل أنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به بالتكليف
وحوابنا أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث شاء الإحسان لنفسه ولم يختر الإيمان مع أنه كان
ممكنه إحسانه على الكفر فإن قيل السر لولا التكليف لكان لا يستضر به الكافر قلنا إنه وإن كان كذلك
إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن كونه متفضلا عليه بتكليفه إياه مع أن عرضه تعريضه إلى درجة لا ينال إلا به وصار
الحال فيه كالحال فيمن يتصدق على غيره بدنانير فيصعد بها ذلك الغير واغتم لكانها فكما لا يقال إن المعطي
يخرج بذلك عن كونه متفضلا عليه كذلك ههنا يبين ذلك أن المضيع للدنانير ليس هو المعطي
وإنما مضيعها هو نفسه كذلك ههنا المضر ليس هو الله بل الكافر هو المضر بنفسه حيث اختار الكفر
حتى استوجب العقوبة فإن قيل إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه والحال هذه يكون
اعلم أن العبث كل فعل يفعله الفاعل
عبثا وعن قيل أن يحسن عن ذلك يبين حقيقة العبث
من دون غرض مثله وذلك يجوز ذكر أحدنا الأحوال والاحتطاب لوجب على زهد زهدا مع أنه يعذر على
تحصيل هذا الغرض بسهولة ويجوز بالمأمن يعلمها نامه ليتصل ... عن دون أن يكون
له في ذلك غرض إذا ... وكذلك أن يكون عبثا ... ولهذا ... حاجة ... ماجا ... نعوا ... العدمية
صادق معلوم أن التكليف ... الوجه ... أن يكون ... العد ...

بالتكليف ليس الا تعريض المكلف للثواب وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من
المعلوم من حاله انه يؤمن **فان قيل** ان الذي يحمل الى تعريض مع العلم بانه لا يتمسك به وذفع السكين
الى من المعلوم من حاله انه يقتل نفسه بها قبيح وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله انه يكفر
فيجب ان يكون قبيحا **قيل** له ان المدلي لمن يتحمل والمدفوع اليه السكين يجب ان ينظر في حالهما فان كانا يتمكنان
من قتل نفسيهما قبل ادلاء الحبل ودفع السكين اليهما ولكن المعلوم من حالهما انهما ان قتلا انفسهما
لم يقتلا بالحبل ودفع السكين فان ادلاء الحبل ودفع السكين اليهما قبيح لا يكون قبيحا وان كانا لا يتمكنان
من الخروج لعلة الا بهذا الحبل وهذا السكين ولا يتمكنان من التخلص الا بهما فانه يجري ادلاء الحبل ودفع
السكين اليهما لانه يكون ممكنا وهذا لا يجري صورة التكليف فلا يجب ان يكون قبيحا وليس يجب ان يقال ان هذا
التمكين قبيح لانه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح لانه لو صح هذا الوجه للزم ان يقبح كل تمكين في العالم
اذ التمكين من الحسن يصلح ايضا الا وهو تمكين من القبيح وهذا كان لان القدرة على الشيء قدرة على حسنه
وقبيحه فمن قدر مكن ان يفعل بها الحسن ويمكن ان يفعل بها الشر **فان قيل** اذا كان يقبح من الله تعالى ان يكلف زيدا اذا
علم من حاله انه يكفر عند تكليفه اياه فلا يصح تكليفه مع العلم بانه يكفر اولى واحرى **قيل** له انما ذكره
اولا انما قبح لانه يكون مفسدة وليس هذا البابي من المفسدة في شيء بل هو تمكين فلا يجب قبحه على ما طبقه
فان قيل ان القديم تعالى اذا كلفنا فلا بد من ان يريد منا ما يعلمه في التكليف ليحسن منه تكليفه اياه والارادة
لا يعلق بالمعلوم انه لا يقع فكيف يحسن منه تكليف من المعلوم من حاله انه يكفر **قيل** له هذا ينبني على ان
الارادة لا يتعلق بالمعلوم انه لا يقع وليس كذلك فان الارادة يتعلق بالمعلوم انه يقع وبالمعلوم انه لا يقع
على سواء وقولهم انما يتعلق بالمعلوم انه لا يقع فقد ابطلناه فيما تقدم وذكرنا ان النهي من اقسام الكلام
وليس كذلك الارادة فان نسبتها ذلك والوجه ان الارادة اذا تعلقت بالشيء فانما يتعلق به لصحة حدوثه وما المعلوم
انه لا يقع كالمعلوم انه يقع في صحة الحدوث **فان قيل** القدرة انما حالها حال العلم فمحال عندنا **وجواب** عنه لو
كانت القدرة على حالها حال المعلوم محال لكان لا يصح في القادر على الشيء ان يكون قادرا على الضد لان المعلوم
انه انما يكون احدهما لاستحالة وفي علمنا بان القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قالوه **فان قيل** ومن
ابين لكم ان القدرة يتعلق بالضدين حتى ان القادر على الشيء لانه يجب ان يكون قادرا عليهما قلنا ان هذه
المسئلة قد استقصينا ها فيما تقدم عند الكلام في الاستطاعة فلا معنى لذكره هاهنا **فان قيل** اذا كان
غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد وان يصلوا الى الثواب فهلا كلفهم ما اذا اتوا به استحقوا المدح
والثواب فاذا لم يأتوا به لم يستحقوا به الذم والعقاب **قيل** له انما ذكره هو النوافل وان يحسن التكليف
بها استقلالا ولا وجه يحسن التكليف بما الاخرى هذه مفصله للعالم بعده اغنيه عنها على انا قد ذكرنا فيما تقدم
ان التكليف ليس للتعريض وحصول المكلف الى الثواب على كل حال وانما التعريض تعريضه الى وجه لا
سبيل اليه الا بالتكليف وهذا حاصل سوا وصل المكلف الى الثواب او لم يصل **فان قيل** انه تعالى اذا كلف
الكافر وعلم من حاله انه لا يؤمن فكانه امر بتجهيله وذلك فاسد وايضا فقد كلفه ما لا يطيقه لان القدرة
حالها حال المعلوم محال **وجوابنا** اما ما قلتموه اولا فلا يصح لان التجهيل هو ما يصير به الشيء جاهلا والايمان لا
حظ له في ذلك وايضا فان القديم تعالى كما علم من حال الكافر انه لا يؤمن فقد علم من حاله انه لو جاء بالايمان لقدر عليه
وهذا هو الذي يحتاج اليه المكلف في حسن الامر به في علم الله تعالى واما ما ذكروه ثانيا فقد اجبنا عنه
وسيأتي ما المعلوم انه ... كالمعلوم ... في تعلق القدرة ...
وقد اورد ... وجهه ... وجهين ...

اشار الى ان المعلوم انه لا يقع كالمعلوم انه يقع في صحة الحدوث ثم فكيف لا يتعلق به الارادة والقدرة فانا فاق ...

والاعرابالـ
شيخ ح

القبيح

والقدرة فعال لو لم يكلف الله الا من المعلوم من حاله انه يومن كان ذلك اغرا بالقبيح لسر ذلك ويوضحه
ان المراد اعلم انه لا يكلفه الله الا وقد علم من حاله انه يومن لا محاله وانه يصل الى الثواب كان مغريا
وذلك فاسد وفي فساد ذلك دليل على انه يجوز كما يكلف من المعلوم من حاله انه يومن فانه يكلف من المعلوم
من حاله انه يكفر ولا بد من ذلك ليعلم المكلف ان الامر فيما يفعله او يتركه موكول الى اختياره ومفوض اليه
فان شاء الاختيار لنفسه واختار الايمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب وان شاء الاختيار
فان حسن الاختيار ومن تكليف المومن في الحسن
وان اختار الكفر استوجب من الله العقوبة فحصل من هذه الجملة ان تكليف الكافر تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله
الاخلال في هذا وامام الخلاف في وجه حسن التكليف ووجه حسن تكليف من المعلوم من حاله
الاخلال في هذا التكليف ... لا بد وقد عرضه الرد وجه ... بالتكليف في وجه الثواب
انه يكفر فعندنا انه انما حسن تكليفه لانه تعريض للثواب وعند ... الاصلح والاصلح ... فان الله يحسن من الله تعالى
وعند ... انما حسن تكليفه لكونه اصلح ... الاصلح الانفع حتى قال انه يحسن من الله
تكليف ... من السلف والتركان المعلوم من حاله انه لا يومن ... الاعسار تكليفه
لكيلا ... عند تكليفه يومن جماعة من الناس ... فلو ان ذلك كذلك في الا
السمع وذلك فاسد عندنا لان تكليف الغير ... يكون ظلما وان ... ذلك السمع ما يلغ لو ان ذلك ... كره
كان لا يكون في العالم ظلم ... نفع للظالم ... ادا ... ونى عدد ... كره

فصل في وجوب الالطاف وذكر الخلاف فيه وقيل

اعلم ان اللطف هو كل ما يختار
عنده المرء الواجب ... حقيقة اللطف ... ان الطاف ... فالموحد
الوقوع في ... بحسب السمع او ما يكون عنده اقرب الى اختيار الواجب او ترك القبيح
عند المزاح ... ذكرحقيقة هذه الالطاف
والاسامي يختلف عليه فربما يسمى توفيقا وربما يسمى عصمة ... ذلك ... عن فعل الله تعالى واذا
هو امع لا نعه ... ان ما هذا حاله لا يخلو اما ان يكون من فعل الله تعالى او من فعل غير الله تعالى والا
كان من فعل الله ... فاما ان يكون من فعلنا او من فعل غيرنا فان كان من فعلنا وكان لطفا لنا
علينا فعله اذا جرى مجرى التحرز من الضرر ... اذا جرى مجرى التحرز من الضرر ... لان ... الواحد
وانه ... علينا ان نفعل ما هو لطف ... لا يجوز ... نفعله اصلا ... لا ... يتركه ما
هو ... واذا كان من فعل غيرنا ولا يخلو فاما ان يكون من المعلوم من حاله انه يفعل ذلك الفعل او لا
فان كان المعلوم من حاله انه يفعل ذلك الفعل فانه يحسن من الله تعالى ان يكلفنا الفعل الذي يكون ذلك الفعل
لطفا لنا واذا كان المعلوم من حاله انه لا يفعل فانه لا يحسن ... ما تقدم في هذه المسئلة

ـه

ويعود

بعد ذلك الى ذكر الخلاف وفيه اعلم ان المخالف في هذه المسئلة هم هولاء المجبرة ... المعتزلة واصحا
من البغداديين ... الا اننا نعود ... لا يرجع الا الى ما
... وان كان لا يجب ... ومع ... في هذه المسئلة ... اللطف ... الاحسان ... سا
يختار المرء عنده فعلا او تركا او يكون اقرب ... الى اختياره والقوم قد ... الكلام ... والاحسان
والنكر ... في ذلك وجه ... ان اللطف ... وجه ... المسئلة ... فانه لا يستحق

الحاوم

... فان الله ... الالطاف ... في هذه المسئلة ... على الله تعالى وجعلوا
... الخلاف ... ومن تابعه ... والى ... ان اللطف ... على الله تعالى ... مكلف ... والله تعالى
العلة في ذلك ان اللطف لو وجب على الله ... لكان لا يوجد في العالم ... عاص لانه ما من مكلف الا وفي مقدور الله تعالى
من الالطاف ما لو فعله ... اختار الواجب واجتنب القبيح فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله ووجدنا من اطاعه
... اللطف ... وما عندنا ... يكون في المكلفين ... من يعلم الله ... حاله انه ... فعل

انه تعالى لا يفعل ما كان عند ذلك يختار الواجب ويجتنب القبيح او يكون اقرب الى ذلك وفيهم من هو بخلافه حتى
لو فعل تعالى به كل ما يفعل لم يختر شيئا ولا اجتنب قبيحا واذ قد عرفت هذا فاعلم ان شيوخنا
المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الالطاف اطلاقا والاوجه ان ذلك يحتاج ان يقسم الكلام فيه ويفصل
فيقال ان اللطف اما ان يكون مقدما على التكليف او مقارنا له او متاخرا عنه ولا يخلو اما ان كان مقدما
فلا شك في انه لا يجب لانه اذا لم يجب الا لمصلحة ترجع الى المكلف ولا تكليف هناك حتى يجب هذا
اللطف لمكانه وايضا فانه اذا جرى مجرى التمكين ومعلوم ان التمكين قبل التكليف لا يجب فكذلك اللطف
واذا كان مقارنا له فلا شبهة ايضا في انه لا يجب لان اصل التكليف اذا كان لا يجب بل المتقدم متفضل
به مبتدئ فلان لا يجب ما هو تابع له اولى واحق ان [illegible] ذلك الاطلاق وهو ما ذكرناه ثم لا يبعد ان يحال
من هذا اذا كان لطفا في الواجبات وبين ما اذا كان لطفا في النوافل فانه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد
كلفنا النوافل ايضا فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفا في فرضه او في نافلة يخل بالواجب منها
اذا ثبت هذا فالذي يدل على صحة ما اخترناه من المذهب هو انه تعالى اذا كلف المكلف وكان
غرضه بذلك تعريضه الى درجة الثواب وعلم ان في مقدوره ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب
القبيح فلا بد من ان يفعل ذلك الفعل والا عاد بالنقض على غرضه وصار الحال فيه كالحال في احدنا اذا اراد
من غيره ان يحضر طعامه وعلم من حاله انه لا يحضر الى طعامه الا اذا بعث اليه بعض اعزته
من ولده او غلامه فانه يجب عليه ان يبعث حتى اذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه كذلك ههنا فان قيل ان ذلك انما
وجب في الشاهد لانه يتضرر بفوات غرضه وهذا غير ثابت في الله عز وجل
قلنا انا نفرض الكلام فيمن لا يبالي بهذا القدر ولا ينفع ذلك في غرضه ونقول انه لو لم يبعث لكان الداعي
لا يفعل ما ذكرناه فانه يكون عائدا على غرضه بالنقض كذلك يجب مثله في مسئلتنا فان قيل لو كان الامر
على ما ذكرتموه لكان يجب في الواحد منا اذا اراد ان يتصدق على غيره وعلم من حاله انه لا يقبله الا اذا بعث اليه
بقبالة [illegible] ان يجب عليه ذلك وايضا فكان يجب اذا كان لعبده [illegible] من ماله [illegible] هذا الكفر
وعلم من حاله انه لا يحبسه الى ذلك الا اذا ملكه نفسه او اعتقه ان يجب عليه ذلك ومعلوم خلافه
قلنا عن الاول ان احدنا انما يفعل ذلك للنفع والذكر الجميل واذا بلغ الامر الى هذا الحد فان اعطيه
يفعل لا محالة ولا يشبه هذا ذلك لان ما نحن فيه ذلك من امر اصلا وما كان يرجوه فيه من النفع والذكر
الجميل ولا يسمح النفوس ببذل الاموال لنفسه في حاجة هي الى هذا القدر من الذكر وهكذا فانه ان كان يريد
صيانة ملكه وعلم ان له في صيانته نفعا يوازي ذلك الضرر فانه يحسن بل يجب وهكذا الجواب عن السؤال الثاني
المولى اذا علم من حاله انه يموت من العطش ان لم يشرب تلك الشربة وعلم انه لا يسقيها الا اذا اعتقه فانه
يجب عليه ذلك والا عاد بالنقض على غرضه فان قيل لو كان كذلك لكان يجب اذا اراد احدنا ان يدعو
جماعة من الكفار الى الاسلام وعلم من حالهم انهم لا يجيبونه الا اذا اسقط عنهم [illegible] ان يجب عليه والا كان يجب ان
يعود بالنقض على غرضه كما ذكرتموه في مسئلتنا قلنا لان احدنا اذا اشتد على غيره الى الاسلام فانما
يفعل ذلك لاقتناء الذكر الحسن والثناء والمدح لا سيما فيه [illegible] ماله في ذلك حتى لو قدرنا ان يكون
هذا الذي يدعو الى الاسلام ممن له اعوان ونائح يعظم امر دعائه الى الاسلام ويعم [illegible] لكان يجب عليه
ان يسقط عن ماله والا عاد على غرضه بالنقض على ما تقدم من ما ذكرنا وتوجيه انه اذا المقصد الدعوة الى
الاسلام هذا الذي ذكرناه فلا وجه [illegible] ولبس بلازمه العقل [illegible] الا بعد العقل [illegible] في التكليف [illegible]

92.

مسألة

لا غرض له في تكليفه الا نفعه فعاد واحد هذا الا من حاله في المسألة فقد بنى مذهبه على اصل فاسد وهو

انه ما من مكلف الا وفي مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لآمن [illegible] واحسن القبح

علما وحد ما في المكلفين من اطاع ومنهم من عصى فسألنا ان الالطاف على واحته على الله تعالى وبحرفه

ابدانا هذا المذهب في اول المسألة وبينا انه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى من حال بعضهم انه ان [illegible]

فعل فانه لا يصلح لطفا له ولذلك يطلق في الشاهد فانه لا يمتنع ان يكون واحد منا ولدان يعلم من حال احدهما

انه ان سلك به طريقة الرفق فانه يحلف الى المكتب ويقبل التعليم ويشتغل بما يريده منه ويعلم من حال

الاحر انه ان يعلم به ما يفعل الاول من العنف فانه لا يحلف الى ذلك كذلك في مسألتنا لا يمتنع ان يكون الحال

مع الله تعالى هذه الحال وما ينسب ما يذكرونه في نصرة هذه القاعدة قولهم قد ثبت انه تعالى

المكلفين قادر لذاته وعلى جميع القادر لذاته ان يكون قادرا على سائر جنس المقدورات ومن المقدورات الالطاف

ان اللطف ليس من جنس المقدورات حتى اذا كان الله تعالى قادرا وجوابنا

فيجب ان يكون قادرا عليها ان اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب او يجتنب القبيح

لكانه وجب قدرته على ما ذكرناه من ان اللطف قد يكون قادرا عليه لا محالة وبعد ذلك فاسم المصلحة على

وليس هو جنسا مخصوصا حتى يجب في القادر لذاته ان يكون قادرا على جميعه وما يقدر على احد وجب ان يكون قادرا

المعتزلة فقالوا اذا كان الله تعالى قادرا على ان يفعل من المصالح ما يعلم انه لكل احد وجوابنا اما لو جعلنا وجه الفعل لكنا لا نعلم انه يعلم قادرا

على ان يفعل من المصلحة ما يصلح به كل احد وجوابنا اما ان [illegible] ورد بذلك وهو قوله تعالى كلا ان الانسان ليطغى

على ما لو فعله لجميع المكلفين لعدوا عنه وعن السمع ورد بذلك وهو قوله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض

ان رآه استغنى وقوله ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقيد السنا

الدلالة على ان المصلحة فيما يمكن اصل الفعل واذا كان هذا هكذا فقد بطل القول

بان ما شاء الله ان يفعله من العصمة والتوفيق يفعل بالرسول مثل الفهم وفيما يبعث ويوحي وفيما انحط وبكره

تدبيرا لان ما شاء الله تعالى في مقدور الله تعالى من الالطاف ما لو فعله

وعاد ذكره من الدعوات فلو كان لا مقدور له عليه ذكرتموه ما انه ليس في مقدور الله تعالى وهذا الدعاء والسؤال

فلكل احد يصلح عنده والاحسان لو احد واحسان القبح لكان يحسن الاحسن هذا السؤال وهذا الدعاء والسؤال

انا انا قد سألناه هذا السؤال لمن شرط ان يكون ذلك في المقدور وان كان لم يذكر على منطوقه

فصل

وجوابنا

فالشرط وان لم يذكر منطوقا فهو في حكم المنطوق فهذه جملة ما نذكره في هذه المسألة

وقد اوردنا بعد هذه الجملة الكلام في ان ما بنا من النعم

من جهة الله تعالى وكان يمكن ان نذكر مثل هذا في المسألة جملة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك فهاهنا ما يختص

الا انا [illegible] [illegible] في اول الكتاب ان نعدّ ههنا كراهية التطويل والذي نذكره ههنا احد ثلاثة اقوال والاخبار وحلول

الموضع اعلم ان النعم على ضربين احدهما ما لا يقدر عليه الا الله تعالى وذلك نحو الاحياء والاقدار وخلق

السهو والشهوة وما كان لا يقدر ولا يستطيع هاهنا حاله فان الله تعالى هو المنفرد به لا يحل محل

وما لا يقدر عليه على الجميع ... على الله تعالى كما يقدر عليه هو جل وعز وذلك ينقسم الى ما

يصل الينا من جهة الله تعالى بطريقه على الحقيقة والى ما يكون في الحكم كأنه من جهة الله تعالى او نحو

المنافع التي تصل الينا بطريقة الارث فانها انما يصل الينا من جهة الله تعالى فلولا شرعه للشريعة على هذا

الوجه والا لما [illegible] المال ومن جعله حقه صاحبه لمن سواه وحاز ذلك اولا ولا يكون له الا وجا

اولى من الا جانب ولا يعصمهم اولى من بعض والثاني فهو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها فانها

في الحكم كانهما من فعل الله تعالى وان كان المتولي لهما غيره فلولا خلقه الواهب والموهوب له وجعل احدهما بحيث
في الهبة والاخر يقبلها منه ذلك وتمكينهما من النفع والانتفاع وان كان لا يصح من احدهما هبته ولا الممكن احدهما قبولها
حال الانتفاع به فاذا كان الواحد منا يكون منعما على الغير بالهبة وان كان يتعلق به الامر من وجه واحد فالقديم
تعالى بان يكون منعما وقد تعلق به من كل وجه اولى واحق فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لكان
يجب ان يكون القديم تعالى منعما علينا بالتكليف فعليه يشكر الشاكر ويه يتوصل اليه قلنا هكذا
نقول لانه لا فرق في النعمة بين ان يكون منفعة للمكلف لا شك فيها وبين ان يكون مؤديا الى المنفعة على ما مر
في صدر الكتاب فان قيل يلزم على هذا ان يكون القديم تعالى منعما علينا بالايمان حتى يشكر من جهتنا الشكر
عليه قلنا كذلك نقول الا انا لا نطلق القول به لانه يوهم الخطا وذلك انه هو الذي خلقنا واحيانا
واقدرنا واكمل عقولنا وخلق فينا الشهوة والعلم ونصب الحجج وكلفنا وجعلنا بحيث امكننا ايصال الايمان
بدلا من الكفر والكفر بدلا من الايمان وعرضنا بذلك الى درجة الثواب فكانه هو الذي خلق فينا الايمان ولكن
لا نطلق القول بانا مطيعون في ذلك لما ذكرنا من كونه موهما للخطا لو لم نبين ذلك ونفهم
حاكيا انا لا نعني به انه هو الذي خلق الايمان فينا وانه لا يستحق الشكر عليه وانما يستحق الشكر على مقدماته
لحمد الخطاب ولا نقول في ذلك فهذه طريقة القول في هذا الفصل

فصل في القران وذكر الخلاف فيه ووجه اتصاله بباب العدل

هو ان القران فعل من افعال الله تعالى يصح ان يقع على وجه فيقبح وعلى وجه فيحسن فبان العدل الكلام في افعاله
وما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فيها فانه لما كان من قبيل بيانه سيدنا فانه من جلائل نعم الله
علينا واعظم النعم والله يرجع في الحلال والحرام وبه نعرف الشرائع والاحكام وقد اختلف الناس
فيه اختلافا كثيرا فذهب الحشوية النوابت من الحنابلة الى ان هذا القران المتلو في المحاريب
والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله تعالى وذهب الكلابية الى ان الكلام
هو معنى ازلي قائم بذاته تعالى مع انه شيء واحد توراة وزبور وانجيل وفرقان وان هذا الذي نسمعه
ونتلوه حكاية كلام الله تعالى وعبارة بين الشاهد والغائب وما ادري ان كذلك فحدث علينا عدم الحكاية او
حدوث المحكي فان الحكاية والمحكي لابد من ان يكونا من جنس واحد والاجماع انهما في قدم والحدوث
قالوا ان كلام ما هو هذا الذي نسمعه ونتلوه بعينه فان هذا المتكلم كلام الله تعالى وان هذا المذهب
ذهب الاشعري الا انه لما رأى ان قوله الذي يتلو في المحاريب ويكتب في المصاحف حكاية كلام الله تعالى
يوجب ان يكون كلامه انما يحدثنا في صوت وحرف وان الحكاية يجب ان يكون من جنس المحكي فان
هذا المسموع عبارة عن كلام الله تعالى ولم يدر ان هذا القول يجب ان يكون من جنس العبارة عنه الا انه قد جرى
على المسلمين فقال ان الكلام معنى قائم بذات المتكلم مردد رشر بين الشاهد والغائب وقد اطلق في خطابه
هذا واما مذهبنا في ذلك فهو ان القران كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وهو مخلوق محدث انزله الله
على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته وجعله دلالة لنا على الاحكام لنرجع اليه في الحلال والحرام واستوجب
منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس واذ هذا الذي نسمعه اليوم ونتلوه وان لم يكن محدثا من جهة
الله تعالى فهو مضاف اليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس الى امرئ القيس على
الحقيقة وان لم يكن محدثا من جهته الان واذ قد فرغنا عن ذكر شطر من الخلاف في هذه المسالة
نعود الى ذكر الادلة فيها ونذكر حقيقة الكلام اولا فنقول ان احد ما قيل في حقيقة الكلام انه

الحروف المنظومة والاصوات المقطعة الا ان هذا انما يصح ان لو ثبت على طريق التحديد لان الحروف المنظومة
هي الاصوات المقطعة والاصوات المقطعة هي الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب الذي كان
شيخنا ابو هاشم يقول في الحد لكلام ان لكلام ما فيه [illegible] ذلك لان الاصوات المقطعة لو كانت ما
على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الاستدلال اذ لا علقة بينهما وان الحروف وجمع قولنا الجمع بلا وهذا
ينبغي الا يكون الحرفان كلاما وليس كذلك فان قولنا مُ و شِ و قُ و كُلْ حرفان مع انه كلام فاذا
الاولى ان يقول في حده ما انتظم من حرفين فصاعدا او ماله نظام من الحروف المخصوصة حالا يلزم على هذا
الا يكون قولهم ق وع كلاما لانه قد وقع حرفان بين ذلك لانك اذا وقفت عليه فانك تقول في الوقف
الا يكون قولهم ق وع كلاما انه [illegible] لا يصح الابتدا الا بالمتحرك ولا الوقف الا على الساكن ولولا
[illegible] لكان هذا هو [illegible] ولا تعلق علينا التحديد بالكلام
ان قد وقع حرفان في الا [illegible] الابتدا به والوقف عليه فصح ما قلناه ولا تعلق علينا التحديد بالكلام
بان له نظام فان الحكم في ذلك انه يكون التحديد بالحاد وذلك سايغ والاولى ان يكون مفيدا حالا لما ذهب
شيخنا ابو هاشم والا كان ولا يعدون المهمل من اقسام الكلام وقد عدوه منه وايضا فلو كان
الكلام هو ما يفيد على ما يحكى عن ابي هاشم لكان يجب في عقد الاصابع والاشارة بالراس ان يكون كلاما
ومعلوم خلافه فهو مشتمل هو حقيقة الكلام ولا ذريعة ان يكون ذلك مهملا وبين ان يكون مستعملا
ولا ان يكون من حرفين مختلفين على ما مر لابي هاشم في بعض المواضع لان المركب من حرفين مما يلي يكون
كلاما ايضا الا ترى ان قوله صلى الله عليه وسلم انا من دد ولا الدد مني كلام كما ان كلاما مع تركيبه من دالين وهما
مثلان وانك تسمع الناس يقولون هذا الحيوان المخصوص وشبّه هذا العدد المخصوص وشبّه
للذّيه وكذلك المعوضوا اسباب ذكر احدهما بنا عليه العدد والحصر فاما ما يقوله النحويون من
ان الكلام هو ما يكون مفيدا والفيد ما تركب من حرف واسم ومن اسم واسم كقولك زيد قائم او من فعل
واسم كقولك قام زيد فانما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي وقد عرفت حقيقة الكلام
انه من يتحرانه العظام لانه يشمل الافهام والاستفهام والا يقوم كلاما هذا المقام
فاعلم ولا يصح سماع الكلام لان الذي يسمعه الحال هو ليس الا عقد الاصابع والاشارة بالراس ولا
سيما انه لا يصح اسماعه فمعلوم ان الاخرس لا يمكنه ان يدل على توحيد الله وعدله والاشارة منه ذلك على
الحد الذي يا [illegible] المتكلم فاما الكتابة فانه وان عظم الانتفاع بها الا انها لا تبلغ درجة الكلام
وايضا فان الفائدة بها هو بسبيل الفائدة بالكلام فلولا انه يتصله ويفعه حول ما المواضعة على ذلك
والا لما امكن من هذه الاشيا التي ذكرناها وان قد نبين ان هذه الجملة في كلامنا فكلام الله
الملك على رسوله ادخل في باب البعث لانه يعرف بها الحلال والحرام والامة يرجع في الشرايع والاحكام وله
فلما ان كلام الله الاحسان يعرى عن الفائدة حتى لا يخاطبنا كما خاطبنا به ثم لا يدلنا ولا يبينه
على ظاهره وانه سبحانه لا ان ذلك بمنزلة العجمي ما له مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية فكمال ان
ذلك لا يحسن بعد من باب نعت كذلك في مسالتنا فجملة من هذه الجملة ان كلام الله انما يكون
بعد ادا كان على الحد الذي ذكرناه فاما اذا كان الامر في ذلك على ما يقوله هؤلا المجبرة فانه لا يثبت فيه
من ذلك سيما اذا انسوه وقدما فمعلوم انه لا يصح الاستماع بالعدم وخاصة اذا جوزوا عليه الكذب
وان يامر بالحكمات لانه بعدها لا يكاد لا يصح من العلماء ان يجوز بعد هذه الجملة ابطال
هذه

الجملة التي نطق بها المذاهب اما الكلام على الصفة الاولى والذين قالوا ان القران قديم مع الله
هو ان يقول لهم انكم قد تلقيتم في تحقيله الى قضايا العادة فان كان ان يتقدم بعضه على بعضها وتاخر
بعضه عن البعض وما هذا سبيله لا يجوز ان يكون قديما اذ القديم ما لا يتقدمه غيره بيان هذه
ذلك ان الحمد في قوله الحمد لله متقدم على اللام واللام على الحا وكذا ما لا يتقدمه القديم وهكذا الحال
في جميع القران ولانه يوجد متصلا وتارة منقطعا له اول واخر وبعض وربع وبعض وسبع وما يكون
بهذه الاوصاف كيف يجوز ان يكون قديما وقد دل الدليل على ذلك في محكم كتابه فقال وما ياتيهم من ذكر من ربهم
محدث وان الذكر هو القران بدليل قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فقد وصفه بانه محدث وذم
اتصافا يتجزأ وانه لا يكون الا محدثا ووصفه بانه نزل على حروف من وجه اخر لانه قال وانا له لحافظون فلو كان
قديما لما احتاج الى حافظ يحفظه وقد دل على ذلك قوله الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من كونه مركبا من هذه
الحروف وذلك دلالة حدوثه ثم وصفه بانه كتاب اي مجمع من كتب ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها
وما كان مجتمعا لا يجوز ان يكون قديما ووصفه بانه محكم والمحكم من صفات الافعال وقال بعد ذلك ثم فصلت
وما كان مفصلا كيف يجوز ان يكون قديما واظهر من هذا كله قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها
مثاني وصفه بانه منزل اولا ثم قال احسن الحديث وصفه بانه خير والحسن من صفات الافعال ووصفه بانه
حديث وهو والمحدث واحد فهو صريح ما ادعيناه وسماه كتابا وذكر بعد ذلك على حدوثه لما تقدم وقال متشابها
اي يشبه بعضه بعضا في الاعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه وما هذا حاله فلا بد من ان يكون محدثا
فهذا هو الكلام على الصفة الاولى **واما الكلام** على من قال ان كلام الله معنى قائم
بذاته فهو ان يقال ان هذا دخول منكم في الجهالة لان الكلام الذي يسمع هو الذي يعقل ولا طريق لنا
واثبات ما لا طريق لنا اليه يفتح باب الجهالات ويوجب عليكم تجويز المحالات حتى يجوز ان يكون في المجلس
معان ولا طريق لنا وان يكون في بدن الميت شهوة وقدرة وسمع الا انه لا طريق الى شيء من ذلك ومن بلغ
الى هذا الحد فقد بان جهالته **فان قيل** ولم قلتم انه لا طريق اليه قلنا لان المعنى اذا لم يعلم ضرورة
فالطريق اليه اما ان يكون صفة صادرة عنه او حكما او جهة وليس هاهنا صفة تصدر عن الكلام الذي
يسمع والاحكام لم يتوصل الى اثباته فاثباته والحال هذه يؤدي الى ما ذكرناه **فان قيل** ان احدنا اذا اراد
ان يتكلم فانه يجد الكلام من نفسه قبل ذلك الشيء هو الذي اثبتناه كلاما وجعلنا الاصوات دلالة على
ما في نفسه **قيل** له ان ما ذكرتموه يمكن ان يرجع به الى شيء اخر وهو العلم بالكلام والارادة له والعزم عليه
او العلم او الفكر في نفسه فاذا امكن ان يرجع به الى هذه الامور لم يجز ان يصرف الى ما ذكرتموه
وحكي عن بعض متاخريهم وهو ابن فورك الاصبهاني انه ذهب الى ان المرجع بالكلام الى الفكر وهذا
يوجب عليه ان يكون الله موصوفا بالتفكر وان يكون متفكرا على ذلك وهذا دخول منهم في المحوسة
فهم الذين جوزوا الفكر على الباري لله حيث قالوا انه يفكر فكرة ردية فتولد من فكرته الشيطان فيكون ذلك
احد وجوه المضاهاة بينهم وبين المجوس **فان قيل** اوليس ان اهل اللغة يقولون في نفسي كلام فكيف تنفي
ما ذكرتموه **قلنا** ان ما ذكرتموه عكس الواجب فان الاصل ان يثبتوا المعاني ثم يعبروا عنها بعبارات
وانتم قد جعلتم العبارات طريقا الى اثبات المعاني ووصلة اليها وذكر ما لا وجه له لانه لو لم يخلق العرب
او خلقهم خرسا لكان لا بد ان يمكننا معرفة الكلام وماهيته وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك **وبعد** فان العرب
كما تقول في نفسي كلام فقد تقول في نفسي بناء دار او حج بيت الله او زيارة قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجب
ان يكون هذه الافعال معاني في النفس قائمة بمن فعلها والمعلوم خلافه **فان قيل**

الجواب

مرادهم به لكن في نفي العزم على ما ذكرنا او على حسب ما نبه الحياة ما كان ذلك قلنا فاعرض عنا مثل هذا
ما انكرتم ان يصيرا طريقا الى اثبات الكلام وهو مضاد له للخرس والسكوت قلنا ليس
فان قيل ما انكرتم ان يصيرا طريقا الى اثبات الكلام وهو مضاد له للخرس والسكوت قلنا ليس
للكلام ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه وبعد فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام لكانا لا
يضادان الا هذا الذي نسمعه حرفا ثم لا يعدون ذلك كلاما وقيل ايضا ان المرجع بالخرس الى فساد
آلة الكلام والسكوت فهو لا يشغل الة الكلام حال قدرته على شغلها فلو كان ذلك ضدا للكلام
لكان يسمى الاخرس ساكتا والا فصاحب الصلات والمعلوم خلافه
لكان يسمى الا من [illegible] حال الكلام من لسان الا خرس على لسانه [illegible] ما اسمع فيها ما يستعمل من
فظاهر كلامهم هنا من هذا الوجه واذ قد وقعنا من الكلام فيما يتعلق بالمعنى فاما بيان القديم تعالى
العبارة وتحصيل الكلام عليهم فيها فنقول معنى قولهم ان الكلام معنى قائم بذات القديم تعالى
العبارة وتحصيل وقد يذكرون ويريدون به
احد الاتصاف بالذات وقد يذكرون ويريدون به الاختصاص كما يقال فلان قائم اي منتصب وقد يذكرون ويريدون به الدوام
كقوله هو الحي القيوم اي الدائم وقد يذكرون ويريدون به الحفظ كما يقال السيد قائم بامر ولده اي
محفوظ به على معنى لولاه لسقط وقد يذكرون ويريدون به الحلول كما يقال ان اللون قائم بالمحل وفي هذه
هذه المسألة لا بد من الاتصاف بالحلول او غيرهما ما الاحوال كلها ثم فان قيل اما لا يريد بهذه العبارة في هذه
المسألة الا الاتصاف بالحلول وغيرهما ما الاحوال [illegible] ان هذه العبارة ايضا تستعمل على معنى آخر الا انه واقع من جهة
الاستواء فانه يعني تعالى انه موجود به قلنا ان هذه العبارة ايضا تستعمل على معنى آخر الا انه وقع ما به وجد كما
وانه هو الذي فعله على ما يقال في السموات والارض انها موجودة بالله وبالباري انه لولاه لما وجدتا
بان البعض موجود بالمحل فان اريد الاول فهو الذي نقوله لا انه يقتضي حدوثه وان اريد به الباقي فلا
نعم الا انه يوجب ان يكون ذلك المعنى قائما بحياة القديم تعالى وبقدرته لا بذاته وقد عرف خلافه وقد دل بعد هذه
والذي يدل
الكلمة على ان المتكلم هو فاعل الكلام لشعرتنا ما اوضحناه من هذا الباب
على ان اهل اللغة لما اعتقدوا تعلق الكلام بالحي تعلق الفعل بفاعله سموه متكلما ومن
لم يعتقد فاذا لم يسموه به وعلى هذا فانهم اضافوا كلام المصروع الى الجني وقالوا ان الجني يتكلم
على انه لما ادعوا ان ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله فلو كان يرجع في المتكلم انه ليس هو
فاعل الكلام لكان يستلزم في الشاهد من الكلام في الصادر والكاسر وغير ذلك والطريقة في الجميع واحدة
وان كان البعض ظهر من البعض وقد عرف خلافه وقد دل على ذلك ايضا هو ان المتكلم لا يخلو اما ان
يكون متكلما لانه فعل الكلام او لان الكلام او حدث له حالة وصفة او لان الكلام حله او حل بعضه او
ان الكلام راجع في الشاهد على معنى انه ينفي الخرس والسكوت عنه ولانه يحتاج اليه او لانه قائم بذاته او لانه موجود
به والاقسام كلها باطلة فلم يبق الا ان يكون المتكلم انما كان متكلما لانه فاعل للكلام على ما نقوله
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المتكلم متكلما لان الكلام اوجب له حالة وصفة قلنا لانه لا حال للمتكلم بكونه
متكلما اذ لا طريق اليه وقد ثبت ما لا طريق اليه يفتح باب الجهالات على ما مر فان قيل ان لهما طريقا فانا
الواحد منا نفصل بين كونه متكلما وبين ان لا يكون متكلما وفي حال الوجود ما يحسه الانسان بحرفيته قلنا
ان هذه التفرقة اذا امكن ان يرجع بها الى انه فعل في لهاته حروف كالتي للكلام وان لا يفعله في لهاته
لم يمكن ان يرجع به الى ما ذكرتموه وقد دل على ذلك هو انه لو كان للمتكلم بكونه متكلما حال وصفة لكان يجب ان يستوي
العلم بتلك الحالة قبل العلم بالكلام كما في كونه عالما فان العالم لما كان له بكونه عالما حال استوى علمنا بكونه
عالما على العلم بما يوجبه وهو العلم وكذلك المتحرك فان المتحرك لما كان له بكونه متحركا حالة وصفة
حصل العلم بكونه متحركا قبل العلم بالحركة كذلك يجب مثله في مسألتنا وكان يجب ان يعلم كون المرء متكلما
وان لم يخطر ببالنا الكلام والمعلوم خلافه فاما ما لم يعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلمه متكلما
نعلوم

الحالة

في اخر سورة ... العالم الحسن ...

الباطن ... في ذي الكبد ... الارض

عن الله تعالى في القرآن في قوله ... دابة من

التي تخرج في اخر الزمان ... اخرجنا لهم

واذا وقع القول عليهم ... كانوا بآياتنا

من الارض تكلمهم ان الناس ...

لا يوقنون ... طولها ستون ذراعا

لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب

بأربع قوائم ... رأس ثور وعين خنزير

واذن فيل وقرن ايل وعنق نعامة

وصدر اسد ولون نمر وخاصرة

هرة وذنب كبش وخف بعير ...

بين المفصلين اثني عشر ذراعا ... ذراع آدم

وروي لا تخرج الا رأسها فيبلغ ...

عنان السماء او السحاب وروي من

... فتح ... وروي ان خروجها

... والناس ينظرون

ولا تخرج الا ... من المسجد

الحرام ... مكانهم

قالوا العقل مجموع علوم عشرة وادوات

زيد وبعدها ما يريد الله لمن يشا

التكليف ... اولها

وبان زيادة يتفاضل الناس ثانيها

علم الاقسال بالاحوال ... ثالثها

علم بالمشاهدات والمحسوسات رابعها

العلم المستفيد الى الخبر والتجربة خامسها

العلم بالقسم الدائر بين النفي والاثبات سادسها

العلم بتعلق الفعل بفاعله سابعها

العلم بالامور الجليلة مع ... ثامنها

العلم بالاخبار ... تاسعها

العلم بتحسين بعض ... العلم

عاشرها العلم بالبديهيات

... العشرة ...

وجود كلامه

ان يسوع موجو

وكان ...

... علم ان يكون

الحركة لكان ...

هكذا لانه يوجد

لكان ... هكذا ان

ولما ان ...

الصوت ...

وان ...

واقع ...

بولد لا لان ...

ان يحله فعله ...

ان ...

... جله

والذي ...

ولا يكون ...

اي ...

بحد ادا ...

الحرفات ...

لو كان ...

والمسمى ...

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام حلّه أو حلّ بعضه قلنا لأنه لو كان كذلك لكان يجب

أن يكون اللسان هو المتكلم لأن الكلام حلّه دون غيره وأن يكون هو المبعوث بالرسالة المؤدّي لها

المستحق للمدح والتعظيم عليها ولكان يجب أن يكون اللسان هو العاصي والمستحق للجلد والمقاومة

خلافه فيما فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر لأن الشعر حلّه وذلك يوجب صحة الفعل

المحكم وما سنه من الشعر بعالم ووقوع خلافه فيما فكان يجب أن لا يكون في العالم متكلم إلا قليل لقلة

حروف وما من حرف إلا وقد حصل بمخرج مخصوص لا يمكن أحد أن يجد من غير مخرجه ولا يجتمع والحال

ما قلناه في محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلمًا به وفي ذلك ما قلناه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون

المتكلم متكلمًا لأن الكلام محتاج إليه قلنا إذا كان المتكلم محتاجًا إلى الكلام والكلام محتاجًا

إلى المتكلم فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ووجه الحاجة واحد وذلك في الاستحالة

بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون حاجته حاجة تخص قلنا لا يجوز ذلك لأن

حاجة المختص هي الاختصاص الذي [illegible] لا على معنى ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة

أخرى والحاصل على تلك الصفة إلا لمعنى فقال إن ذلك الشيء وجوده مختص كما نقول في الجوهر إنه مختص

بالكون على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ولا يكون متحيزًا إلا وهو كائن ولا يكون كائنًا إلا بكون وهذا

ما لا يتصور في الكلام والمتكلم فلا يصح أن يكون بينهما حاجة تخص فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المتكلم

متكلمًا لأن الكلام موجود به أو قائم به قلنا قد حصلنا عن [illegible] العبارتين ومنافاتها

معناها في غير هذا الموضع فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام كلامه أو كلام له

قلنا إن هذا يحتمل وجهين أحدهما بمعنى الاتصال والاختصاص والثاني بمعنى الملك وأي ذلك كان

فإنه لا يتصور في الكلام والمتكلم فإن قيل إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له أي أنه فعله

قلنا هذا مرضي مذهبنا ولا نبالي بما عبّر عنه إذا سلّم هذه الجملة فاعلم أن الطريق الذي به نعرف أن

الكلام كلام المتكلم طريقان أحدهما أن نسمع منه ونعلم وقوعه على [illegible] والثاني أن يخبرنا

صادق بذلك هذا إذا كان الكلام في الشاهد فأما في الغائب فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه

بطريق واحد وهو أن يكون [illegible] على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من [illegible] كان

[illegible] أو نحو ذلك والثاني أن يخبرنا به صادق [illegible] الطريقة الأخيرة

علمنا أن القرآن كلام الله تعالى لأنه لو لم يخبرنا النبي صلى الله عليه وآله بذلك ولم نعرف من دينه ضرورة ولا دل

عليه دليله ولو كان [illegible] لوجد [illegible] يكون من جهته صلى الله

عليه لأنه ليس من [illegible] المعجز أن يكون من جهة الله تعالى بل لا يمتنع أن يكون [illegible] قطعه على المدعي

للنبوة إذا كان صادقًا والثاني الذي يجب في المعجز أن يكون خارقًا للعادة [illegible] وقد ذكر

بعد هذه الجملة أن هذا الكلام الذي [illegible] الله تعالى [illegible]

محال أن يكون [illegible] لأن المحل متحيز والمحل محدث [illegible] موجودًا

في محل وكذا أيضًا محال فإن حكم الكلام [illegible] على محله [illegible] وجد

في محل [illegible] وذلك محال [illegible] في محل [illegible] لكان لا يخلو إما أن

الكلامين [illegible] في محل [illegible] وجود أحدهما على حد

وجود الآخر [illegible]

وجود كلام من متكلمين في العالم وقد عرفنا جملة قد صح بهذه الجملة أن الكلام من شرطه وجوده إلا في محل وأما
أن يكون موجوداً في غيره وذلك يقتضي حدوثه لأن القديم لا يحل المحدث ومحله إذا وجد فلا بد من أن يكون على الله
تعالى أن يكون الله تعالى محلاً لشيء من الأشياء لم يجب أن يكون مشاربه مخصوصة على ما يحكى عن أبي علي
وكان يذهب إليه أبو هاشم ثم رجع عنه وقال إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرناه وما هذا سبيله فلا حاجة
به إلى أن يذكر محله اعتباراً بالشهوة وغيرها من المعاني التي يكون حكمها مقصوراً على محلها ولهذه الطريقة لم يوجب في
محله أن يكون متحركاً لا محالة على ما يحكى عن أبي علي أنه احتاج إلى الحركة ما ذكرناه ويوضحه أنه لو احتاج إلى
الحركة لكان لا وجه له إلا أن الحركة سبب فيه ولسنا نجد ذلك فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط
المصاكة التي يدحج بها إلى السعي حتى جملة يحصل حركات مثل اللسان وحركات تفعل السكون بينها وأما كان
هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذي وصفناه يقل بقلته ويكثر بكثرته فلو جاز مع ذلك هذا أن يكون سببه غيره
لكان لا يمكنا أن نثبت شيئاً من الأسباب ويبعد فإنا إذا ضربنا جوزنا أن يكون سببه فإنا نسمع منها صوتاً بعد
وجد الصوت والحركة ولو كان محتاجاً إليها لم يجز ذلك ومتى قيل إن الصوت في الشيء إنما يولد من حركة الجوهر
وجد الصوت والحركة ولو كان محتاجاً إليها لكان لا يولد في محلها فلا يمكن التوليد في هذا الجهة أولى من التوليد
قلنا إن الحركة الجهة لها فلو ولدت الصوت لولدته في محلها فإن قيل قد علمنا أن من ضرب الطست ثم
وعدها وذلك يقتضي أن يولد في سائر الجهات ومعلوم خلافه وإذا وقف طنين الطست عند الحركة بينها وينقطع بانقطاعها
الصوت الذي يولده يقف على الحركة ويوجد بحسبها قلنا لأنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة وهي عامة عن السعي مخصوص
وإن لم يحتج إليها ولم يتولد عنها على ما ذكرناه ولهذا الشرط يصح أن يولد الاعتماد لما
وقع عقيب حركات مثل اليد وحركات تفعل السكون بينها قلنا كما يكون معها
يولد لا أن الحركة هي المولدة فإن قيل كيف يكون القديم تعالى متكلماً بكلام يوجد في غيره وليس من شرط الفاعل
يوجد في غيره وإن فارق ويوجد في غيره وهذا لأن المتكلم هو فاعل الكلام وليس من شرط أن يكون في محله حال
أن محله فعله لا محالة ولهذه الطريقة التي سلكناها في هذه المسألة أن الكلام حكمه مقصور على محله وقلنا
يحتاج إلا إلى مجرد المحل معاً ما يوجبه شيخنا أبو علي رحمه الله وهو إلا يوجد الكلام إلا في الهواء
أن الهواء وعلى الهواء سواء في صحة وجود الكلام فيه وفي الجملة فإن أحد ما إذا كان الكلام لا يمكنه أن يوجد إلا في الهواء
وإلا إذا كان متمكناً من النقش والاعتماد بشرط المصاكة فلا فرق إذا كان فإذا تعدى لم يسمع
عن مثل هذا إلا أن ما يتناهى في الكتب فإن الكلام فيه مفصل في بعض الأشياء دون البعض والحركة والهواء

والمخالف في قدم القرآن شبه من جملتها

قولهم إن الله تعالى قال إن كان مخلوقاً فهذا الموضع محله قد سأل الله تعالى قال ألا له فيكون قد سأل الله به
ويقول أن يكون إن الاسم والمسمى واحد فصح أن يكون قد سئل عن الله تعالى وأن الاسم والمسمى واحد وهكذا يقول الشيخ
والذي يدل على أن الاسم والمسمى واحد هو أن أحدنا إذا حلف يقول إنه والله وهكذا يقول في المسمى عندهم
ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه ولذلك فقد قال النبي كل ما أجاب سمي الإسلام عليكم ومن يكذب فلا تكلمه
إلى الاسم عليكم وهكذا فإن أحدنا إذا قال طالق زينب كان الطلاق واقعاً عليها فلو لم يكن الاسم والمسمى
واحداً لما كان كذلك فإن هذا جهالة منهم بمعرفة الاسم والمسمى لو كان واحداً لكان
يجب إذا شتم أحدكم يعضل لساناً أن يحترق فمه وإن بينها بعضل لحاً وإن كان يحلق فمه وإذا أسماءنا
الحروف أن يحترق فمه ولسنا نجد ذلك فما كل من قال نار يحترق فمه وعلى هذا فالعصم
لو كان من قال نار أحرقت فمه لما نعوذ باسم النار محلوف وأيضاً فكيف يصح أن يكون الاسم
والمسمى واحداً مع أن الاسم عرض والمسمى جسم ومن ذكرو من خلف وأن أحدنا إذا أراد أن يطعم ذلك من شيء لم يمكنه إلا بالغيبات

عنه فكيف يصح ما ذكرتموه ولو كان الامر على ما زعمتموه لكان يجب في الائمة ان يكون محدثا فان الخلق لا شك
في حدوثه واما قولنا ليس صفة احد العصم فانا انما عدلنا الى ذلك لانه من اللطف ولانه قد تعبدنا به وقول السيد
الى الحواشي ثم اسمع السلام عليكما مجاز ويجوز استعمال المجازات وقولهم ضرب زيد عمرا وطلعت الشمس
فان ذلك انما انصرف الى السماع ان احدنا اذا اراد ان يعرفه الله **فائدة** ان يعلم ما في الاسم وما ذكرتموه كلام في
التسمية فليس الا فرق بين الاسم والتسمية الا من كابر لا فرق بين ان يقول القائل سمي ولا ان قال سميته حسنة
وبين ان يقول اسما اسما حسنا ولهذا لو اسما واحدها ونبه بالخلاف بين فصل الكلام وهاهنا مسالة
من بين بعضهم وبين صحيح من سوحنا هذا موضعها وحكى ان بعض الحنابلة ما طرق ان الهذيل في هذه المسالة
واحد لوحا وكتب عليه الله فقال اتنكر ان يكون هذا الله وتدفع المحسوس فقال ابو الهذيل ان اللوح من لك
وكتب تحته الله اخر فقال للحنبلي اثنان الله اذا فانقطع المدبر **وقد يتعلقوا** في ذلك بانه من الدلالة من جملتها
قوله تعالى الا له الخلق والامر قالوا انه فصل بين الخلق والامر وفي ذلك دليل على ان الامر غير مخلوق **والجواب**
ان هذا باطل لان مجرد الفصل لا يدل على ذلك والخلاف الا ترى انه فصل بين ... وبين غيرهم من الانبياء عليهم السلام
بقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح ثم لا يجب ان يكون نبينا من الانبياء وكذلك فانه فصل بين
النبي والمسكين ثم لا يجب ان يكون الفقراء غير المسكين وانما فائدة فصل بين الملائكة وبين قوله جبريل ... كيه
ونخل ورمان ثم لا يجب ان لا يكون الرمان من الفواكه كذلك في مسائل **فائدة** **فما فائدة الفصل قلنا**
قد يفصل للتعظيم والتفخيم فصله بين جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة وكفصله بين نبينا وبين غيره من الانبياء
فائدة كما يفصل للتعظيم والتفخيم فقد يفصل للاحتمال والمذكور على حكم هذا الفصل على انه للتعظيم وليس الكلام
الدلالة على ان الامر مخلوق لقوله وكان امر الله مفعولا **ومن جملة** ما يتعلقون به قوله تعالى الرحمن علم
القرآن خلق الانسان قالوا ان هذا يدل على ان القرآن غير مخلوق لانه ... ومما اتى بالخلق ولم يصف القرآن به
والجواب عن ذلك انه ليس يجب اذا وصف الانسان بانه مخلوق الا يكون ما عدا الانسان مخلوقا فان تخصيص
الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه **وبعد** فلو استدل الناظر بهذه الاية لكان استدلاله ممكنا فقد قال علم القرآن
والتعليم والمعلم لا يستعملان الا في المحدثات وكذلك فقد قال علمه البيان والبيان فالمرجع به الى الدلالة والدليل
لا بد من ان يكون حادثا او في معنى الحادث فاذا ثبت هذه الجملة وصح حدوث القرآن وقوعه مطابقا
للصلاح **فاعلم** انه لا يمتنع وصفه بانه مخلوق وفي الناس من انكر ذلك وحكاه انه لا يحل ما ان يكون خلقا
من جهة المعنى وذلك فقد تقدم الكلام فيه واما ان يكون خلقا من جهة العبارة فمسلم حدوث القرآن ويقول
ان تسميته مخلوقا يوهم حدوث الموت عليه كما في سائر المخلوقات وذلك محال **والجواب** عن ذلك انه ليس يجب
في المخلوقات ان يموت كلها فان الحادثات مخلوقة ومع ذلك يستحيل الموت عليها وقد اتفقت مشيخنا ابو علي جواز الموت
على الموت لانه مخلوق بدليل قوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والمرجع في ذلك ونقطع بخبر يروى عن النبي صلى الله عليه
انه قال يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش املح فينادى ان يا اهل الجنة وفي النار يا اهل الجنة ويا اهل النار تعرفون
الموت فيقولون لا فيقال هذا الموت فيذبح وينادى يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت
ومن يبلغ معه الكلام الى هذا الحد فالاولى ان يعرض عنه ونطوي الكشح دونه **فائدة** ما انكر هاهنا
لا يحمد ومتى قلنا انه مخلوق لان المخلوق هو الكذب وهذا بيان قصيدة مخلوقة ومختلقة اذا كان شملة على
الكذب والباطل ومثل فقد قال الله ان هذا الا خلق الاولين وقال ان هذا الا اختلاق **والجواب** عن ذلك
ان هذا لا يصح لان الخلق انما هو التقدير والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض جل الحاجي المطابق له فاوجده لابد عليه
ولا نقص عنه ولهذا نراهم يقولون خلقت الاديم ... فلا يجب منه مقطع ام لا وقال الحجاج اي اذا وعدت وفيت واذا

علمه السابق مع

وحاكم ... مع

ومالك ... مع

[illegible]

حلفت ... اي ... وكذلك قعد ... ولا بد يعرف ما حلف وبعض القوم يحلفون لا يعرف

وكذلك قعد ... ولا بأس بأن يدخل الحمد ولا يدخل الواجب ...

وهذه الجملة كلها دالة على ان الحلوف هو المقدر على ما نقوله وان كان هذا هكذا صح وصف الباري بأنه محلوف

على ما ذكرناه **واما** قولهم يصح محلوفه ومحلفه فليس الغرض به انما كذب في ... المراد به اما مشوبه

الى غيره ... وهذا كما يقال قصدت مقوله ومصنوعه اي مشوبه الى ... فالمراد ذلك ... ولهذا فلو قدرنا

ان يكون الفعل ... في الكلام ... وصفنا بانها محلوفه ومحلفه ... ووصفنا بانها

مصنوعه ومقوله مع انه لا يصح فيه الكذب والصدق ... والصدق ولا بد ... واما هو

والقول ... **واما** قوله ... الحلوف ... فليس المراد به الكذب على ما قالوه وسلم

فانه ... الكذب ... فليس ... لا يكون ... ما قلناه ... على المعنى الذي صح وحكى عن عباد

فصل ما انكرتم ان الحلوف هو ايقاع الفعل على وجه الاختيار على ما نقوله ... الفعل ... وحكى عن عباد

قيل سليمان المشهور ... لما قد تقدم ... الفعل المقدر بالغرض ... لداعي ... ولهذا ... الحاج ... كان

يمدح ... واذا حلفت ... وايضا فلو كان ... كما ذكرناه ... وصف ... بالله ... يكون المراد به الجميع ... وقال

الصحيح قوله ... الله احسن الخالقين وقد انكر عباد ... هذا الاسم ... يكون ... ولو ... الناس ... في الخلوف والمحلوف

والقول ... بالغه ... مع الكلام ولو ... الناس ...

يكلم فيه شيوخنا ... سبحانه ... الخلوف انما هو المقدر والمحلوف وهو الفعل المقدر

بالغرض والداعي ... وهو المذهب الصحيح **واما** شيخنا

ابو هاشم وابو عبد الله ... ان المحلوف ومحلوف ... ابو هاشم ان الخلوف انما هو

الاسلام ... وقال ابو عبد الله البصري ... السمع ... باطلاق هذه اللفظة على الله

والاماكنا ... عقلا ... هذا الباب ... ولا بد يعرف ما حلف وبعض القوم يحلفون لا يعرف

مسألة في الجواب ... هذا على

... الخلوف ... ان الخلوف معنى على ما نقوله ...

... المحلوف ... ولا يحصل المحلوف وهكذا ...

... لا يجوز ان يحصل ... احدثناه ... ايضا ...

... حصول ... الفعل ... مطلقا على كلامنا

... هذا ... ما نقدر ... **من جملة** ما يدل على

وبعد بعد هذه الجملة ... الادلة الدالة على ان كلام الله ... ليس ... ولا

ذلك ... لو كان ... ان القدم صفة ... ان يكون ... الله ... ذاتيا

... من صفات النفس ... وايضا فلو كان ... صفة ... صفات النفس ...

... لما ذكرناه ... ان يكون ... صفة من صفات ... معدوم ومعلوم

... ومعلوم ... وايضا ... العدم ... فلو كان الكلام قديما ... واحدا ... احدثنا

ان ... اذا وجد ... حرف ... ما ذكرناه ... وجود اللام ... الكلام

اذا قال الحمد لله ... لا بد ... وجود اللام ... ان يكون ... المثلين ... يجوز

... الحمد بالمدح والمدح بالمدح ومعلوم ان هذا ... الكلام هو هذا الذي يسمعه ...

... وقدم ... وان كان ... الكلام ... الالوان

... ان يكون ... سمعه ... الكلام ...

وايضا فان كلامه حروف ... اما ان يكون ... او ... ان يكون ... [illegible]

ولهذا لا يجوز أن يكون هناك معاني أخر قديمة مخالفة لهذه المعاني وذلك محال وأيضاً فإنه تعالى قد من على رسوله
موسى عليه السلام بقوله إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فلو كان إنما سمع الأصوات المحدثة دون القديم
وأيضاً فإنا نقول لهم ما تقولون فيما يتلونه ويسمعونه في المحاريب ويكتبونه في المصاحف أتقولون إنه
كلام الله فإن قالوا لا فقد انسلخوا عن الدين وخلعوا ربقة الإسلام عن عنقهم وإن جعلوا كلام
الله ما لا يصح الرجوع إليه في الأحكام وسلب المحال إليه الأحكام وردوا على الله قوله وإن أحد من المشركين
استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله وعلى النبي قوله صلى الله عليه وسلم إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به
لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإن هذا مما لم يقل به أحد فيما سمعنا وإن قالوا هو قائم بذات
الباري فإن قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك فلا شك في حدوثه فإن قالوا إن حصل منه هنا وذلك هو
أن هذا حكاية كلام الله تعالى قلنا إن هذا باطل على قول الأمة وبأنه كان يجب أن يكون محدثاً لأن الحكاية يجب
أن يكون من جنس المحكي فالحسن لو أحدث ... على القديم في المحدث فإن قالوا إن هذا عبارة كلام
الله تعالى قلنا لهم إن العبارة أيضاً يجب أن يكون من جنس المعبر عنه خاصة إذا كانا كلامين وذلك يقتضي
حدوثه على قولهم فثبت جملة الكلام في أنه تعالى يجب أن يكون متكلماً بكلام قديم وإذ قد عرف
ذلك فاعلم أن في الناس من ذهب إلى أنه تعالى متكلم لذاته وهو محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث
والذي يدل على فساد مذهبه في هذا الباب أن المتكلم إنما سماه أهل اللغة إذا كان فاعلاً للكلام ... أن يكون كذلك
حال الفعل تعالى متكلماً لذاته فقد أخرجه عن كونه متكلماً أصلاً وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا
إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته فكما أن ذلك ينفي القدرة والعلم عن الله تعالى وإن كان لا يقتضي خروجه عن كونه
عالماً قادراً لما كان العالم لا يكون عالماً إلا بعلم والقادر لا يكون قادراً إلا بقدرة كذلك في مسألتنا ويدل على ذلك
أيضاً هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وجملته لأن ضروب الكلام
وجملته غير مخصوص على بعض المتكلمين دون بعض كما في كونه عالماً فإنه لما كان عالماً لذاته
وكانت المعلومات غير مخصوصة وجب أن يكون عالماً بسائر المعلومات فكان يجب أن يكون متكلماً بالخنا
والزور والكذب فكان يكون شاتماً لنفسه ومثنياً على نفسه تعالى الله عن ذلك ولوجب أيضاً
أن يكون مخبراً عن كل ما يصح الإخبار عنه والمعلوم خلافه فإنه قد قال منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
نقصص عليك وأيضاً فلو كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون مثلاً له لأنه لأن المتكلم بما يكون
متكلماً بما به يكون متكلماً وذلك يوجب أن يكون مثلاً لله تعالى المخلوق من جميع جهاته وذلك محال فإذا
الله وبعضه وجب أن يكون محالاً فإن قيل أليس إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته ثم لم يجب أن يكون مثلاً
ومعدلاً لذاته فهلا جاز أن يكون متكلماً لذاته ولا يجب أن يكون مثلاً لذاته وجوابنا عن ذلك أن
هذا لا يصح لأنا قد احترزنا عن ذلك بقولنا إنه إنما يكون متكلماً بما به يكون متكلماً وليس كذلك ههنا لأن
القادر إنما يكون قادراً لحلول القدرة والعالم إنما يكون عالماً لحلول العلم ولو ثبت أنه قادر لحلول العلم والقدرة
لذاته فقد يتأتى أحدهما على الآخر فإن قيل إنما يجب في المتكلم أن يكون كاذباً إذا لم يثبت كونه صادقاً
لذاته وههنا قد ثبت كون القديم صادقاً لذاته فاستحال عليه الكذب وصار الحال فيه كالحال فيما
نقوله في كونه حياً فإنه يصح كونه جاهلاً وإنما يصح ذلك بشرط أن لا يكون عالماً لذاته كذلك ههنا
وجوابنا عن ذلك أن الدليل قد دلنا على أنه عالم لذاته فاستحال كونه جاهلاً وليس كذلك في كونه صادقاً فافهم قولنا

ان الله لو كان متكلما لكانه لم يكن بان يكون صادقا اولى من ان يكون كاذبا بالله انه فان قيل انه بان يكون صادقا
لانه اولى لانه اخبر عن شي وكان كما اخبر قلنا وما يدريك الايس قالوا خلقه السموات والارض
فقد قال انه ولقد خلقنا السموات والارض وكان كما اخبر قلنا الستم قد قال ذلك فما يومنكم ولم يخلق
السموات والارض فهل حكمتم عليه بالكذب فانما يجب ان يكون عوضه بقوله ولقد خلقنا السما
والارض فيما فات وان صح انه لم يخلقها بعد فيكون كاذبا فيما قلنا به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبعد
فلو كان الله متكلما لكانه لكان يجب ان يكون قائلا في الازل انا ارسلنا نوحا الى قومه وان لم يكن قد ارسل
واهلك عادا وثمود وان لم يكن قد اهلك فان قيل ما انكرتم ان المراد بقوله قد انا ارسلنا نوحا الى
قومه اي سنرسل فاهلكناه اي سنهلك جريا على طريقة اهل اللغة فانهم قد يذكرون لفظ الماضي ويريدون
به الاستقبال كقوله قد ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار والجواب عن ذلك ان الازل ... اهه
انما نوردها في صفات الافعال فاما في صفة الذات فلا ويقدح ان كونه متكلما من صفة الذات فكيف
يصير كونه محالا على معنى كونه محالا على سبيل ما لا باراده وبعد فلو كان لما د بقوله انا ارسلنا نوحا
انه سيرسل نوحا لكان يجب ان لا يسعد فانه قد الان حتى يكون عوضه وان ارسل نوحا واهلك عادا انه سيرسل
ويهلكه وذلك يقتضي كونه كاذبا تعالى الله عن ذلك فان قيل الستم تقولون بان العلم بان النبي سيوجد علم بوجوده
اذا وجد فهلا جاز الاخبار بان النبي سيكون خبرا عن كونه اذا كان والجواب انه لا يصح ما قلتم فان هذا
على الاخبار الدلالة قد دلت على ان العلم بان النبي سيوجد علم بوجوده اذا وجد وان المعلوم سيحدث ان العلم
والمتعلق المحال الموضوع للدلالة على الماضي على الحال الموضوع للدلالة

في هذا الباب مسالة

ولم يعلم مثل تلك الدلالة فيما يدعونه فقد علمنا ان الحال لم يوجد بها ولم يجد
على الاستدلال كما ان صفة الحرج على محالة العقد بصفة لشي لم يوجد قلنا كما في الشاهد
قد تعلمون بان قال لو لم يكن القديم متكلما فيما لم يزل لكان يجب ان يكون اخرس او ساكتا فقولون
فان احدنا اذا لم يكن متكلما يجب ان يكون على احد هذين الوصفين وربما يوردون على وجه اخر
قد ثبت انه تعالى حي فيجب الا يخرج عن كونه متكلما الا الى ضد هذه الصفة وضد الكلام الخرس والسكوت دليل
فيجب ان يكون اخرس او ساكتا وقد علمنا استحالة ان يكون الله تعالى موصوفا بالخرس والسكوت دليل
على انه لابد من ان يكون متكلما فيما لم يزل وفي ذلك كونه متكلما لذاته تعالى قلنا انه ليس ذلك ان الحي لا يخلو
الصفة وضدها الا ان يخلو عن الصفتين كصوالحلها كما الحمد ان يحصل على حالته ضد من ذلك لا يحصل
ان يخلو عنهما جميعا وانا جعلنا كون الحلو والاحتياج الى بعد احدهما في الفعل كفعل الاحد وربما اكدوا
ذلك بالحمل واستحالة خلوه منا لا كوان والجواب عن ذلك ما يريدون بقولهم انه لو لم يكن متكلما فيما لم يزل
لوجب ان يكون اخرس او ساكتا ان يريدون به انه لو لم يكن متكلما مع صحة ان يكون متكلما او مع استحالة ذلك
فان اريد به مع الصحة فمن بنبنى لهم صحة هذه الصفة على الله فيما لم يزل وان لم يصح ذلك فيها وكيف يصح ان
يكون متكلما فيما لم يزل مع ان المتكلم ليس الا فاعل الكلام ولو كان عالما لما كان عالما الا وجد
فيما لم يزل والا كان لا يحصل علمه الا ان كان في كونه عالما فانه لما كان يكون بما يكون مردودا الى كونه عالما
ان يكون عالما فيما لم يزل قلنا لهم ولم اجمعتم بينهما ولم اجاز كونه متكلما كذلك وجوهنا ووجه وبعد فكيف يصح
اول ما يرد الكونه فاعلا ما قالوا ان كلامه حدث من حيث هو المصنف قلنا حولهم الا على ضعفا

ان يكون ح

له

هداه

الاستدلال ثم يقال لهم ان صح ما اذا لم يكن متكلما فانما يجب ان يكون اخرس او ساكتا لانه متمكن بالرمى
لم يفعل ذلك الآلة في الكلام كان ساكتا ومتى لحقته آفة من رطوبة مفرطة او جفاف وهو مفرط كان اخرس
والقدرة بعد متمكن منه بالة فلا يصح فيكون حدها على الاخر هذا هو الجواب عنه [...] واما الجواب عن القول
فاما قولهم لم قولكم ان الحي لا يخلو عن الشيء وعن ضده فليس يصح لما قد ذكرنا ان الواحد منا مع علمه
يتصرف ان لم يلحق في الاسواق قد لا يريد فاولا يكرههما فقد خلا عن الشيء وضده واما ما قالوه ان الحي
عن المعنى لحصوله عليها فان ذلك جمع بين من يجري مجرى جامعه واما ما قاسوه من ذلك على الجوهر والكون
فان وجوده انما لان ذلك انما وضع الجوهر والكون عند ما لازم وجود احدهما فيمن يوجد الاخر وليس كذلك
في سائر [...] ان هذه الجملة [...] على ان الخرس والسكوت ضدان للكلام وليس كذلك فان الكلام
لا ضد له الا من جنسه والا من غير جنسه اما من جنسه فلان الذي يسمه الحاكي هو ليس الا يقال الاعتقاد
للذي لا يستحيل اجتماعها ويمكن ان يحصل لوجه في حالة اجتماعهما [...] سواء تضادا وهو ان
كان حروفا [...] يخرج الامر مخرج مخصوص فلذا امكن ان يرجع باستحالة اجتماعهما الى ما ذكرناه ان ذلك
الدلالة بعدم الطريقة على تضادهما [...] ذلك ان استحالة اجتماع الشيئين لا يدل على تضادهما اذا كان لا يكون
لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد واما من غير جنسه فالسكوت الذي يشبه فيه الحال ليس الا الخرس
والسكوت في ذلك لا يجوز ان يكون ضدا للكلام لان المرجع بالخرس الى فساد آلة الكلام من رطوبة مفرطة او جفاف
مفرط والرطوبة واليبس ليس بالاضداد ان الكلام ولهذا يصح في الكلام ان يجامع الرطوبة مرة واليبس اخرى
والمرجع بالسكوت الى تسكين آلة الكلام حال قدرته عليه وانه يكون ضدا للحركة والحركة مخالفة للكلام فلا
يجوز ان يكون ضدا للكلام لان الواحد لا يجوز ان يكون ضد الشيئين مختلفين على ما نبينه فيما بعد واعلم
فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام لكان يجب استحالة ان يوجد الله تعالى الكلام في لسان الاخرس
وان [...] ونحو ذلك وخلافه وربما قال هؤلاء المجبرة الذين سووا كلام الله معنى قائما بذاته انه
لو لم يكن متكلما بكلام قديم لكان لا بد من ان يكون متكلما بكلام محدث وذلك الكلام المحدث لا يخلو
اما ان يكون حالا فيه او في غيره او لا في محل والاقسام كلها باطلة فلم يبق الا ان يكون متكلما بكلام قديم
على ما نقوله وجوابنا انه يصح ان نقسم القسمة ان يكون متكلما على مذهب الخصم وليس هذه القسمة مستوفية
فان ههنا قسمة اخرى قد اخللتم بها وهو انه لا يجب ان يكون متكلما لذاته فان قالوا ولا يصح ان يكون ذلك
لاستحالة فسادها فلو كان متكلما لذاته لكان يجب ان يكون متكلما بسائر ضروب الكلام وامثاله وذلك
محال قلنا ولم وجب ذلك او ليس قد ثبت متكلما بكلام قديم ولم يكن يلزم منه ان يكون متكلما بسائر ضروب
الكلام وامثاله فهلا جاز ان يكون متكلما لذاته وان لم يجب ذلك فيه [...] فانه لا يجوز ان يكون
متكلما بسائر ضروب الكلام وامثاله وان كان ما فيه ان يكون كاذبا [...] ومستعمله بسوء
بعد عن ذلك وهذا كله ما يجوزونه ثم يقال لهم لم لا يجوز ان يكون متكلما بكلام محدث حال فيه
فان قالوا لانه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعاني وذلك مستحيل قلنا لم اوليس انه
يجوز عندكم ان يحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة ان يحله سائر المعاني فهلا جاز مثله
في مسئلتنا ومتى قالوا انا لا نقول بحلول المعاني القديمة والمعاني فيه [...] قلنا فجوزوا
مثله في الكلام المحدث ثم يقال لهم لم لا يجوز ان يكون متكلما بكلام موجود لا في محل
فان قالوا ان المحدث لا يصح وجوده الا في محل قلنا ان هذا باطل [...] فقد وجد لا في محل وهو
لا في محل [...] فان قالوا كلامه صفة والصفة لا تقوم الا بالموصوف قلنا لم قلتم ذلك

ولا بحدوث

ويتعالى الله عن ان يحتاج الى ان يكون متكلما بكلام محدث موجود في غيره
ما المحدد منها الى بعض المحدثات كما يشاء الا ان ذلك لو جاز ان يكون كذلك لكان العبد هو المتكلم به دونه فبطل القول به وجرى ذلك مجرى الا ان
فان قالوا المعنى اذا حصل في محل فلا بد ان يشتق لمحله منه اسم كما انا اذا وجدنا بالرائحة والطعوم وعلى ان
المتكلم ليس باسم مشتق لمحل الكلام من الكلام وانما هو اسم لفاعل الكلام كما ان الاسود في
فعال الجوهر ما ذكرناه ولا بد لكم من كونه ثم يعلق عليهم هذه القضية في الكلام القديم فقال
ما قولكم فيه اتقولون انه حال فيه اولا في محل واي ذلك اختاروه فهو اختيارنا في الكلام
ومما يذكرونه المحدث هنا من طريق يحدث اولا ركان هذا المذهب في هذا الباب ما فذاو فيما فيما يقدم
في هذا الباب قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ويقولون لو انه كان هذا
الكلام محدثا لكان لا يحدث الا بكن فيكون ذلك الكن كلاما محدثا فيتسلسل
فان قالوا الكن محدث بالوجه ان يكون محدثا فكان هذا الموكل من الكاف والنون وعلى ما قالوا
والجواب ما هذا الذي يوجبون قدمه او هو هذا الذي يوجبون قدمه وكيف يكون ذلك واحدا ما يعدم
هذا الذي يركب من هذين الحرفين فبما قالوا اذا اشكل في حدوثه وكيف يلتبس بحال في ذلك كذا
على الاخر ويعدم عند وجوده ويمكنا الانسان مثله وكل هذه الوجوه مما يقدح في قدمه ويدل على حدوثه
لا ما الذي وجماعة العدم هو الذي يقتضي القادم به فانه ليس في الاية ما يدل على ذلك المعنى فصلا
فان قالوا معنى تعالى انما امره ان كل لا يوم في كتبونه شيء اصلا اذا قولنا
من ان يدل على حدوثه او قدمه فسقط تعلقهم به فان الموجودات لا يخلق يحسب حاله والله علي الامر كان
تكاد يوجد شيء كان من جهتها او من جهة الله تعالى فالله عليه بحسب ذلك هدما ومعلوم انا لو ان الكون
المركبة لما كانت موجودة في شيء الجسم متحركا لم يخلق بحسب احاله والله عليه ذلك لا منهم الا يرى الا انه لفظة أن
ويعد فلو استدللنا بهذه الاية لكنا ابعد حالا منهم لان في الاية لفظة
من قولك كن لم يحصل انه شيء وذلك يقتضي حدوثه وكان في الاية لفظة
وهذه اللفظة اذا دخلت على الفعل المضارع افادت الاستقبال وذلك يقتضي حدوثه افادت الاستقبال
على حدوثه وكن فقط دلالة على حدوثه وهذا ما زال لفظة أن اذا دخلت على الفعل المضارع ان يتقدم على ما ليس بعدم
ويعد فانه يقتضي كن بالمكون وما يعقبه المحدث فهو لا يجوز ان يكون قديما الا من حيث القدم ان يتقدم
بالوجود وبعد فان الاية من شأن الوجوه الا ان المعرض بهذه الاية ليس الا حصر وقت يعلقهم بهذه الاية من كتاب الله عز وجل
وما يجري مجراها انما هو الدلالة على سرعة استجابة الاشياء له من غير امتناع ونظيرها من كتاب الله
قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ومن كلامهم قول الشاعر
وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدر لما يثقب فان المعرض ليس الا سرعته سبحانه
فاما الحديث يقول هو كن
الدمع له واعلم ان من يوجد من يحدث شيئا اذ لا قصد بذلك انه يقدر ان يريد الاحداث فانه انما يحدث احداث
وهذه طريقة في العادة والعقل الا انه ليس يلزمه ما يقوله هو لانه المجازة من انه كان يحتاج الى كلمة يقول
كن الا انكم اخرجتم كذلك فلا يستطيع لان عرضه ان يذكر انه يفعل ذلك فعلا من الافعال فانما يفعله بان يقول
له هذا القول انه لا يقدر على احداثه الا بهذه الطريقة وصار لي لا تبعه كما في احدنا اذا قال اعطي
لمن راى درهما فكما انه لا يصح ان يعطي احد من رام ان يهم فانما يصح انه ان اعطا فانما يعطي هذا
القدر ذلك في شيء وهكذا فلو قال يعطي لمن دخل الى العام فكان ذلك لا يصح ان يقوم الكلام من دخل
علمه فانما يصح انه ان يعطم فانما يعطيه هذا القدر لكنه كما قاله رحمه فهذا هو القدر الذي ذكره ه غاية ان الطريقة
هذه على من صحبه فلو كان الكلام في الاحداث لكان لا يقدر بحسب حاله والفاعل له يكون حيا يوجد
سواء علمناه او فعله الله تعالى بعد غير مشتبه وان في هذا الباب فعله بعد ان يحدث لكونه
ومعلوم حالة فصح ان هذه الطريقة الصحيح ما يحدثه

فاذا علمنا ما نقوله فيه جملة ما يحتاج اليه في هذا الباب

فصل في الكلام في الثواب ووجه اتصاله بباب العدل

هو انه كلام في انه اذا علمنا انه جل ثناؤه يفعل بهم الترغيبات ولا بد من ان يعرفها لصحة ان يكون محكما
هو واجب عليه ومن العدل الاخلال بما هو واجب عليه وقد بدأ رحمه الله بالدلالة على ما يسوغ تحمله
لما كان هو المقصود بالباب وفصل الموقع في المسألة بذكر الجملة وفيه والمقصد فيها ان يكون تلويحا
للباب وجوابا للمخالف اعلم ان المخالف في هذا الباب جماعة من ... الذين يسمون الصانع سبحانه
وعدله وينكرون الثواب ويقولون ان ما اتى به الانبياء من افعال الصلاة من القيام والقعود والركوع
والسجود وافعال الحج من التلبية والهرولة ورمي الجمار والطواف وكلها مستقبحة من جهة العقل ينكرها
كل عاقل ويستقبح بكل عاقل فعله ذلك ويكره فيجب ان يرد ولا يقبل ... قالوا ان ما اتى به الانبياء لا يخلو
اما ان يكون موافقا للعقل ففي العقل غنية عنه وكفاية او مخالفا له وذلك مما يجب ان يرد عليهم ولا يقبل
منهم ... قالوا انه تعالى اذا بعث الينا رسولا فلا بد من ان يظهر عليه علما معجزا دالا على نبوته ليكون فرقا بينه وبين
المتنبي ولا يمكن ان يميز بين المعجز وبين الحيلة بوجه لانه ما من معجز الا ويجوز ان يكون من باب الشعوذة وخفة اليد
وما جرى مجراه فيجب الا يسمع قولهم ويعتمد على العقول ... في هذا الباب ان يقال انه قد تقرر في عقل كل
عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس وسائر ما يقال ما يدعو الى الواجب ويزجر عن القبيح فانه واجب لا محالة
وما يصرف عن الواجب ويدعو الى القبيح فهو قبيح لا محالة اذا صح هذا وكنا نجوز ان يكون في الافعال ما
اذا فعلناه كنا عنده الى اداء الواجبات واجتناب المقبحات ومنها ما اذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك
ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك فلا بد من ان يعرفنا
الله تعالى حال هذه الافعال لئلا يكون عائدا بالنقض على غرضه بالتكليف واذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك الا بان يبعث الينا
رسولا مؤيدا بعلم معجز دال على صدقه فلا بد من ان يفعل ذلك والا عاد الى الاخلال بالواجب وهذه الجملة في ان مثالها
ان النعمة مع حسنها وحسنه ... في محاله وانها كلها كالثواب في هذا الباب فهو
انما لا ينفصل حسنه عن الوجوب فهذا فصل

فصل اخر

وهو ان يعلم ان الافعال ما من
منها الا ويجوز ان يقع على وجه ... وذلك فيجب فاذا اردت ان نحكم على فعل من الافعال بالقبح او الحسن
لمجرده فلا ... هذا لا يصح ان يطلقوا ... ان الرسل انما اتوا بما في العقل في العقل غنية
عنهم وان اتوا بما خالفه فيجب ان يكون قولهم مردودا عليهم ... لانا قد علمنا ان ما جاؤا به الرسل فانما جاؤا
بما قلناه لا يكون الا بفصل ما قرر جملته في العقل فقد ذكرنا ان وجوب اللطف ومنع المفسدة مقرر في العقل
الا انا لما لم يمكنا ان نعلم ان هذا الفعل مصلحة وذاك مفسدة بعث الله تعالى الرسل ليعرفونا ذلك من حال
هذه الافعال فيكونوا قد جاؤا بتقرير ما ركبه الله في عقولنا وتفصيل ما قد تقرر جملتها وصار الحال
في ذلك كالحال في الاطباء اذا قالوا ان هذا الفعل يضر وذلك ينفع وكنا قد علمنا عقلا كذا ان دفع الضرر عن النفس واجب
وجلب النفع اليها حسن فكما لا يكونون في الحال هذه ما علمناه فقد اتوا بما يخالف العقل فكذلك حال هؤلاء الرسل
ما ذكرناه ان حال في الطريق ما لا يقدح في حصول ما يكون طريقا اليه فنقول علمنا عقلا ان هذا الفعل
مصلحة وذلك مفسدة او علمناه سمعا فاما في الحال جميعا نعلم وجوب ... هذا وقد ذكر ... ما ذكرناه
وصوبنا انه اذا انحصر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان او مظنونا ثم اخبرنا مخبر ان في الطريق
سبعا فانا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق لا لشيء الا انه ان ما في العقل في العقل كفاية عنه

وأما ما ذكروه ثانيا فقد أبطلنا ما قالوه أولاً فبطل به الدليل فكذلك الحال فيما لم يدل عليه فصح هذا وإن ما يحلّ
من أن هذه الأفعال كلها مستحقة في العقل فإنّا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يكفي أن يحكم عليه بالقبح والحسن
في أوسال الماسابل [illegible] عن القيام هل يصح أم لا فإنه لا يمكنه إطلاق القول فيه في الجواب عن ذلك بل الواجب أن
يقال وسواء إن حصل فيه غرض ويعرى عن سائر وجوه القبح حسن وإلا كان قبيحا فإذا كان هكذا وكنا
قد علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز أن في هذه الأفعال مصالح وألطافا فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح
لذلك ونوضحه أنا نستحسن القيام في كثير من الأحوال يجوز أن يكون بعضها لصديق وبعضها لغير صاحب
الأعمال وكذلك القعود فإذا نصبنا بطارد وهو وكذلك الركوع والسجود والمشي والكلام والطواف
وغير ذلك فأي شيء من هذه الأفعال لا وجه في الحسن إذا تعلق به غرض فإذا كان يحسن هذا الطواف
مثلا حول البيت لتعلم أهل الشرائع أمرا وهذا غرض صحيح فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله ... وقد نص
من المصلحة واللطف فيه فقد فقدت الدلالة وهكذا إذا كان فيه مصلحة مع أن القبح فيه ليس لكم يستحسن
المرء له انه ... فكيف لا يستحسن في أعمال الحج وقد علم الله لنا فيها من المصالح ما قد أطلعنا على لسان رسوله
عليه السلام ... فإذا قالوا في هذا الباب ما لا وجه له وليس لهم ... أن يقولوا كان يجب أن لا يستحق في هذه الأعمال
أن لو كانت ألطافا ومصالح وأن يكون مستحسنة ... على مستقبحة في شيء من الحالات كما في ... والوديعة
ونحو السفه وقضاء الدين وكما في الظلم والكذب وما جرى مجراهما وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على ما ظننتموه
أن مثل هذه الأفعال ... وغير ذلك مما لا وجه له فإن هذه الأفعال لا ينفك فيها وجوه الحسن والقبح
بحالها وما يجري فيه فهذا والحال في أحدها الحال في الآخر **ثم إنه رحمه الله** بين حقيقة الرسول
والنبي ولا بد من ذلك **واعلم** أن الرسول من الألفاظ المتعدية إذ لا بد من أن يكون هناك مرسِل ومرسَل إليه
وإذا أطلق ولا يستعمل إلا في المبعوث من جهة الله أو رسله حتى إذا أريد غير ذلك فلا بد من أن يقيد **وأما**
النبي فقد يكون مهموزا ومشددا فإذا كان مهموزا فهو من الإنباء وهو الإخبار فإذا وصف به الرسول
فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى وإذا كان مشددا فإنه يكون من النباوة وهي الرفعة والجلالة وإذا
وصف به المبعوث فالمراد به أنه العظيم الذي رفعه الله تعالى وعظمه ولهذا لم يجز أن يقال للرسول عليه السلام
يا نبيء الله مهموزا لما قال له الرسول لست نبيء الله إنما أنا نبي الله **وإذ قد** عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق
في الاصطلاح بين الرسول والنبي وقد خالف في ذلك بعضهم واستدل بقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي قالوا فصل العطف بين الرسول والنبي فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر والذي يدل على أنهما في الكلمتين في
المعنى هو أنهما يستعملان معا ويراد بهما معا في الاستعمال حتى لا يستقيم أحدهما دون الآخر لما فصل الكلام
وهذا هو أمارة اتفاقهما في المعنى في العادة وأما قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي فإنه لا يدل على ما ذكروه لأن مجرد العطف لا يدل على اختلاف الحسبان الأول أنه قد فصل بين سائر
على من الأسماء لم لا يدل على أنهما ليس مثلا الأسماء وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والنخل والرمان
ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفواكه كذلك هاهنا **وقد ذكر رحمه الله**
بعد هذه الجملة أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليعرفنا المصالح فلا بد من أن يدعي النبوة وأن يظهر عليه
العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة وذلك يقتضي أن نبين حقيقة المعجز أولا **اعلم أن المعجز**
هو ما يعجز الغير كما أن المقدر هو من يقدر الغير هذا في اللغة **وأما** في المصطلح عليه فهو الفعل الذي
يدل على صدق المدعي للنبوة وتسميته بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هو من سبيله فصار كأنه

أعجزهم فيجري ذلك مجرى أن يقول هذا في الفعل لا يدل على صدق المدعي للنبوة إلا إذا كان عقيبًا ووفقًا وشرائطها أحدها
أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته جل وعز وإنما قلنا هذا لأن المعجز يقع إما فيما لا يدخل
جنسه تحت مقدور القدر كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية وما شاكل ذلك
وإما فيما يدخل جنسه تحت مقدور القدر ولكنه كقلب المدن ونقل الجبال إلى ساحته وحنين الجذع
وما جرى مجراه وإنما قلنا من هذا الفعل ما خرج جنسه وهو الصوت إذا حل تحت مقدور القدر وهذا فالقول
جليًا وقصة [illegible] كما يجب أن يكون من جهة الرسول عليه السلام أعطاه الله تعالى زيادة على إمكانه معه الإتيان به
فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله بل إذا جرى في الحكم كأنه من جهته تعالى وعلى هذا فلا
بد من أن يكون جاريًا في الحكم مجرى فعل الله تعالى ليصح أن يكون دلالة على صدق من ظهر عليه وإلا فلو لم يجر هذا
المجرى لم يكن يثبت الصدق ومن ظهر عليه إلا كثبوت الكذب. **والثاني** أن يكون واقعًا عقيب دعوى المدعي
للنبوة لأنه لو لم يتقدم الدعوى لم يتعلق به ولا يكون بالدلالة على صدقه أخص منه بالدلالة على صدق غيره وبهذه
الطريقة يعلم من بعد أن المعجز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم ومن ذكر لكم فلو تراخى عنه لم يتعلق به ولا يكون بالدلالة
على صدقه أخص منه بالدلالة على صدق غيره إلا أنه إذا [illegible] المدعي للنبوة معجز وتراخى عن دعواه معجز آخر جاز
وعلى هذا [illegible] نحو ما ظهر على نبينا عليه السلام [illegible] والقاسطين
وقوله تعالى ستقتلك الفئة الباغية وإخباره [illegible] من الغيب كلها أعلام معجزة دالة على صدقه مع
تأخرها عن دعواه وجاز ذلك لثبوت صدقه بدلالة [illegible] هذه الدلالة و[illegible] الطريقة التي وصفنا
من أن يكون المعجز واقعًا عقيب دعوى المدعي للنبوة فإنما وجب ذلك إذا لم يكن المعجز يقترن بالمدعي فأما إذا كان
كذلك نحو كلام عيسى في المهد فإن دعاءه النبوة [illegible] صدرًا إلى أن ذلك كان معجزًا
لم [illegible] **والثالث** أن يكون مطابقًا لدعواه فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس لم يكن يتعلق
بدعواه ولا يدل على صدقه [illegible] ذلك أنه لو قال [illegible] وعلامته أنه يحرك
رأسه إذا بلغه كلامي هذا فإنه إذا لم يحرك رأسه لم يدل على صدقه بل يدل على كذبه وفي أصحابنا
من [illegible] إن المعجز إذا لم يكن مطابقًا وكان بالعكس فإنه يدل على التكذيب وحكي أن مسيلمة لما ادعى بحضرة
[illegible] رسول الله [illegible] ومعجزي [illegible] هذا البئر [illegible] غاض ما ذلك البئر
وصار [illegible] وذلك [illegible] وما هذا حاله فإنه لا يجوز على الله تعالى لأنه إذا [illegible]
[illegible] أن يظهر عليه المعجز [illegible] دعواه [illegible] يكون عبثًا لا فائدة
والرابع أن يكون ناقضًا للعادة من هو بين ظهرانيهم لأنه لو لم يكن كذلك لم يدل على صدق من ظهر عليه أصلًا
ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها من مغربها لم يصح له دعواه
ولم يدل ذلك على صدقه وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها
في المشرق فإنه يدل على صدقه لما [illegible] الأمر وكان لا بد من اعتبار هذه الشروط
في المعجز [illegible] يدل على صدق من ظهر عليه فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو في الحكم كأنه من جهته
[illegible] لم يكن المعجز دلالة على صدق واحد [illegible] وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما
يدل عليه بطريقة التصديق [illegible] ادعى بحضرة ملك [illegible] رسوله إلى رعيته وجعل الدلالة على صدقه
أنه متى [illegible] وضع التاج على رأسه فعل فإنه متى فعل ذلك كان [illegible] أن يقول له صدقت في دعواك إذا
كان هذا هكذا فلو جوزنا أن يكون المعجز من جهة من يصدق الكاذب لما أمكننا أن نعلم صدق من ظهر عليه ولذلك

فلما ان هولاء المخالفين لا يمكنهم ان يعرفوا الصواب لتجويزهم القبائح على الله تعالى فى جملة المعجز على هذا الوجه وفيما
والشرائط التى ذكرناها كان دالا على صدق المدعى للنبوة واذ قد عرفت ذلك من حال المعجز فقد ظهر
لك الفرق بينه وبين الشعوذة وما يتوصل اليه بالحيلة لانا قد ذكرنا ان المعجز لا بد من ان يكون من جهته تعالى
او فى الحكم كانه من جهته جل وعز وليس كذلك الحيلة وكذلك فان المعجز يجب ان يكون ناقضا للعادة
خارقا لها وليس كذلك سبيل ما يتوصل اليه بطريقة الشعوذة وخفة اليد وكذلك فان الحيلة مما يمكن
ان يتعلم ويعلم وهذا متعذر فى المعجز وكذلك فان الحيلة يقع فيها الاشتراك وليس كذلك المعجز وكذلك
فان الحيلة يحتاج الى الالات والادوات لو فقد واحد منها لم تنفذ وليس كذلك المعجز وانما يؤثر ما ذكرناهما
من الشعوذة والحيلة انما يعد حيلة فيمن لم يكن من اهل صناعته وان يكون له معتادا وليس هذا
حال المعجز فقد جعل الله معجزة كل نبى مما يتعاطاه اهل زمانه فجعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية
لما كان الغالب على ذلك الزمان السحر وجعل معجزة عيسى عليه السلام ابراء الاكمه والابرص لما كان الغالب على
زمانه الطب وجعل معجزة نبينا محمد صلى الله عليه القرآن وجعله فى اعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة
والفصحاء فى ذلك الزمان وبها كانوا يتفاخرون وبها يتباهون فقد وضح لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة

فصل فى انه رحمه الله ذكر ان البعثة لا بد من ان تكون

لطفا للمكلفين وان يكون مفعولا على ابلغ الوجوه وذكر الكلام فى الصفات التى يختار ان يكون المبعوث عليها
وجملة ذلك ان الرسول لا بد من ان يكون بريئا من المنفرات جملة كبيرها او صغيرها لان الغرض من البعثة ليس الا
لطف العباد ومصالحهم وما هذا سبيله فلا بد من ان يكون مفعولا بالمكلف على ابلغ الوجوه وفى ذلك ما
ذكرناه من انه لا بد من ان يجنب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول لانه لو لم يجنبه عليه السلام حاله ابعد والاولى
المكلف فيه الا ان يكون اقرب الى ذلك الا على ما قلناه فيجب ان يجنبهم الله تعالى عن سائر ما لا يحط له فى النفوس ولذلك جنب الله
رسوله عليه السلام الغلظة والفظاظة وذكر علته ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واذ قد صح لك
ما قلناه فقد بان انه لا يجوز على الانبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها على خلاف ما يقوله اهل الحشو
وجرى كلامه على مواضع فان كلامه فى موضع يقتضى انه يجوز على الانبياء الكبيرة قبل البعثة وان كان
لا يجوز بعدها واما الحشوية فقد جوزوا ذلك عليهم فى الحالتين ويتمسكون فى ذلك بما لا طائل تحته لا اصل لها
نحو قولهم ان داود عشق امراة اوريا وعشقها ويوسف هم بما هم به العزيز كما همت به الى غير ذلك وقد
ذلك فقد دخل فى اثناء الكلام الذى قدمناه وقد ذكرنا ان الرسول لا بد من ان يكون منزها عما ينفر عن القبول
والكبائر كلها منفرة فيجب ان يجنب الله تعالى رسله عنها ذلك ان النفوس مطبوعة على القبول ممن لم
يدنس بالمعاصى ولا ادنس بشى من كبائرها كما هى مطبوعة على ان لا تقبل ممن كان يتعاطاها فمعلوم ان
الناس الى قبول قول من لم يدنس عندهم بمعصية قط اقرب منهم الى قبول قول المحتاج وكان يدنس بكثير من
الكبائر الى قبول قول الحجر ولم يدنس عندهم بمعصية قط اقرب منهم الى قبول الاسا ما بعد والمعلوم ان الناس
الفواحش ما كان يرتكبه فان قال ان هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الانبياء والى قبول قول من لم يرتكب قط الا
يكونون الى قبول قول الحجاج وهذا نادر وان جمع وما علم اقرب منهم الى قبول قول المحس ولو ادعى مدع ان
على الصلاح وجوابنا انا لا نسلم ذلك فان الطباع على ما ذكرناه فقد ومكن ينكر ذلك يتعاطى الكبائر وتركها امكن
الناس يكونون الى قبول قول من كان يتعاطى الكبائر اقرب ممن كان معصية ما ذكرناه وقد جبلت الطباع على الاصغاء الى كلام
بل الناس انما يسمعون كلام الحجاج لا كر لاحد اسماعهم كلام غيره ويكلم كل منهم بكلام فان
الرئيس دون المرؤوس فانك تعلم ان جماعة من المحافل لو اسمع على السرير والدست

استغنى أهل الجملة إن كان ما ليس هو كأمثالهم في الجملة مما لا يدينه وأما القول فلا عندنا
ما يطعن قالوا يجوز في الكبيرة على الرسول شيئاً ويجب أن لا يطلع عليه أحد فإنه في الحال هذه مما لا يشعر عنده
قيل إن الرسول لأنه مما يرسل الله إليه رسولاً إن اتفق جوز عليه الكبيرة قياساً على أنه لم يكن أدّى
إلى القول منه وعلى أنا إذا جوزنا الكبيرة عليهم يقربنا ذلك على القول منهم كما لو قطعنا على ذلك فصح أن
الكبيرة غير جائزة على الأنبياء قبل البعثة ولا بعدها وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح شيء من المنفرات
على ما سوى ذلك كالكذب والسرقة ويجوز ما سوى الصغائر وجميع المنفرات يجب ولست يمتنع منها شيء في زمان إلا
في زمان أحزمان للأدوية والعادات ... ذلك فأما الصغائر التي لا حظ لها إلا في تقليل الثواب
دون أن يبعثوا عنها فجوزه على الأنبياء ولا مانع يمنع منه إن قلّ الثواب فما لا يقدح في صدق الرسول ولا
في القبول منهم

فصل وقد ذكر بعد البعثة

لأنه لا بد من أن يكون لطفاً لنا وكما يكون لطفاً لنا فلا بد من أن يكون لطفاً للمبعوث لأنه لا يجوز أن يحكم أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط
وذلك صحيح على ما تقدم وذكر أنه إذا علم أن صلاحنا في بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا
يعدل عنه إلى الغير وإذا علم أن صلاحنا في بعثة شخصين وجب بعثهما لا محالة ولا يجوز له الإخلال
بهما وكذلك إذا علم أن صلاحنا في بعثة جماعة وجب أن يبعث الكل فأما إذا علم أن الصلاح يتعلق ببعثة
واحد من الجماعة على الانفراد فإنه يكون بالخيار إن شاء اختار هذا وإن شاء اختار غيره وليس يلزم معه تعيينه
إلا في الصلاح إذا كان هو والمعصوم سوى في المصلحة هذا قبل البعثة وأما بعد البعثة فإن كان المبعوث يصير
أفضل لا محالة بتحمله الرسالة وقد نص على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام في نسخ الشرائع

والسبب الداعي إليه هو أن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام احتجوا
فمنهم من قال إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلاً
والباطل حقاً وذلك محال وربما قالوا إن النسخ يقتضي البداء وهو أن يكون قد ظهر له من حال تلك
الشريعة ما كان خافياً وذلك يخرجه عن كونه عالماً لذاته ومنهم من قال إن نسخ الشريعة جائز من جهة
العقل إلا أن السمع منع من ذلك فقد قال موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ أبداً فلهذا أنكرنا نبوة من جاء بعده
ومنهم من قال إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والسمع جميعاً إلا أنا أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما
المعجز الدال على صدقهما وفي اليهود من قال إن محمداً صلى الله عليه كان مبعوثاً إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون
العجم ونحن نذكر جملة تدل على صحة جواز النسخ ثم نتبع بكلام هؤلاء الفرق الثلاث بعون الله وحسن توفيقه

فنقول إن الشرائع ألطاف ومصالح وما هذا حاله فإنه يختلف بحسب الأحوال والأزمان والأعيان ولا
يمتنع أن يعلم القديم أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة وفي زمان آخر في شريعة أخرى وهذا ظاهر فإنا
نرى أنا نريد تربية مولود لنا فنعلم أن صلاحه في الرضاعة وفي الفطام حركة وذلك في الأولاد الصغار
أظهر ونرى أن الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت فكما أنه يعلم مرضاً مرة وشفاءً أخرى
لما يتعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى كذلك فصح أنه لا يمتنع أن يعلم صلاحنا في شريعة بعينها
مرة وفي أخرى لا تصلح بعينها أخرى فصح بذلك ما قلناه في جواز النسخ ونقول فنقول ذلك إلى
هؤلاء الفرق عليه السلام

فنقول للفرقة الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً إن النسخ لم يتناول عين ما كان

حقا فيجب ان يعلم ان الحق باطلاق الباطل حقا في بابنا وامثالها ما كان حقا والنسخ في المسئلتين ان يكون احدهما
حقا والاخر باطلا فان دخول الدار قد يكون حسنا بان يكون عن اذن صاحب الدار وقد يكون باطلا قبيحا
بان لا يكون عن اذنه مع ان الدخولين مثلان بل لا ننكر ذلك في الفعل الواحد فان الدخلة الواحدة يجوز ان تقع فتكون
حسنة بان يكون عن اذن وتقع فتكون قبيحة بان لا يكون عن اذن وكذلك حال السجدتين مع انهما مثلان بان يكون
احداهما حسنة بان يكون سجدة للرحمن والاخرى قبيحة بان يكون سجدة للشيطان بل لا ننكر تصويرها وامثالها في
السجدة الواحدة فانها اذا قصد بها عبادة الرحمن حسنت وان قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة ثم
يقال لهم اليس كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل البعثة ثم لزمنا ذلك بعد البعثة ولم ينتقض
ان الحق قد صار باطلا والباطل قد صار حقا فهلا جاز مثله في مسئلتنا فان قالوا ان حال الاعتقادين
عن الاخر ونحن ما قد انهما مثلان والمثلان لا يمتنع ان يكون احدهما قبيحا والاخر حسنا قلنا
فهلا قطعتم بمثله في مسئلتنا وان قالوا ان هذا ليس من النسخ في شيء ولا نمنع لكم هذه المعارضة قلنا
انه وان كان لا يسمى الا ان معناه معنى النسخ فقد لزمنا اعتقاده لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك
الدلالة وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمقصود انما هو المعنى لا التسمية وعلى نحو هذه الطريقة يجري
الكلام مع الذين ينكرون النسخ لاستحالة البداء على انا نورد فصلا نبين فيه الفصل بين النسخ والبداء
وما يختص به كل واحد منهما من الشرائط والاوصاف انشاء الله وعونه وتوفيقه ثم يقال لهم اخبرونا ما قولكم
فيمن بعد موسى هل نسخت ما قبلها من الشرائع ام لا فان قالوا لا بل لم يأت موسى الا بما كان قد اتانا به الانبياء
من قبله وهو مذهب بعضهم قلنا لهم كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم ان ادم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حرم
مثله وهو مذهب بعضهم لكبرى واوجب موسى في الصغرى وجاز الجمع بين الاختين في
موسى وكذلك فقد حسن ابرهيم عليه السلام ... ما يقتضي الانفصال هذه الشريعة الى موسى
من بعده يعقوب والحق في شرع موسى وغير ذلك ما كرهوه ما يقتضي ... هذا النوع الى موسى عليه
وان ينسبونها اليه وفي ذلك خروج عن اليهودية والمعلوم من حال كثير انهم يضيفون هذا النوع الى موسى عليه
ويقولون انه لا يجوز ان يكون نسبة الى موسى كنسبة الى يوشع وان قالوا نعم قد اتى موسى بنسخ شرائع من قبله
من الانبياء ولا بد لهم من ذلك وهو مذهب جماعة منهم قلنا لهم فهلا اقتضا ذلك الحق باطلا والباطل حقا
وهلا وجب ان يكون بدا لله ... وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافيا عليه تعالى عن ذلك **واما**
الذين قالوا ان نسخ الشرائع جائز من جهة العقل غير ان السمع

الكلام على الفرقة الثالثة

الذين قالوا ان نسخ الشرائع جائز من جهة العقل الا ان السمع ... صح هذا الخبر عن موسى عليه السلام والا عدوا
منع منه وهو قول موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ابدا فهو ان يطالبهم بتصحيح هذا الخبر قلنا لو كان كذلك لعرفناه نحن على
الو ذلك سبيلا ومتى قالوا ان هذا مما لا حاجة المسلمين به ولا مع الامكان يكون ضروريا لنوا فرقه وقد انكره الغنانية
طوال حسلا ظاهر منكم وما نظرنا اانا ... ونحن لا نعرفه وكيف يمكنكم دعوى ... من الاسانيد بما انكرنا
من حجاجكم وقالوا ان نسخ الشريعة جائز من جهة العقل والشرع جاز من جاء بعد موسى من احد
سواهم بما عدا صوابا الاعلام المعجزة لا غير ولو كان منها ... فقال الله تعالى فيما لا يخلو هذا الخبر من احد
وجهين فاما ان يكون المراد به ان شريعتي لا تنسخ على يد كذاب من معه معجز او على يد من لا معجز معه فان ارادوا
به ان شريعتي لا تنسخ على يد كذاب لا معجز معه فانا نوافقكم فيه وان اراد به انها لا تنسخ على يدي من معه معجز فان
ذلك مما لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام قد قاله لان ذلك يقدح في نبوته ويكون مثله ان يقول انه علم وجب علينا اعتقاد
نبوته وما حب معجزة لا يلزمنا متابعته والاعتقاد لنبوته ذلك والاعتقاد لذلك وقد جوزنا ان يكون

دلالة معادلة وقد ادعاه الامر بتصحيحه فلا وجه للاخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته سماعا وقد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه
بالادلة القاطعة فيجب ان يتاول الخبر ان ثبت صحته مثل الاستدلال لا يجوز ان يتناقض وبان ومثله هو ان شريعتي لا تنسخ على ايدي
من اظهر المعجزة الباهرة وعلى انه يوضح كان يتاتى في زمان موسى عليه السلام وبعده وقد يتخبر بنقله من بعده موسى ولانك
ادعى انه لم يتكامل معظمه بعده اصلا والا كان لا يثبت نقله وان كان ذلك فانه قد ذكرنا ان النقلة انما تحد اذا
علم الله صحته ان نقلها ايضا سيعلمون بعده اذ يعرفها من فيعلم ان يعرفها كافة فاما اذا عرى عن هذه الصفة فانها
تكون عبثا وبعد فان هذا الخبر ليس من كلام موسى عليه السلام فان المعلوم انه كان لا يتكلم بلغة العرب وانما كان
يتكلم بلغة العبرانية فلا يمكن الاحتجاج بظاهره لنا ومن لم يجوز ان يكون المترجم قد اخل بترتيبه كان تبعه فلم
تفسيرها ومتى قالوا ان المترجم قد اولها ما قالوا فهذا في ترجمته كان مثل الاستدلال قلنا ان حسن الطريقة لا
يتعلق من جوز ما جوزنا ولا يسقط لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه فان قالوا ان تمسكوا ابدا بالسبت
في قوله عليه السلام شريعتي لا تنسخ ما ذكرتم لم يكن تمسكهم بما قلتم في قول محمد انه لا نبي بعدي كما الفصل سواء وسلم في ذلك
قلنا اول ما في هذا انه لا يمكن انكار هذا ليس من كلام محمد صلى الله عليه وقد ظهر وردتم وثانيا انه لم يبين انه
الاستدلال هذا الخبر فانما نعلم صدقه ضرورة انه اخبر الرسول وانما لا نسلم ونحن سادة كتموا في العلة ذلك مع
انكار حجم ثبوته وشككتم في صدقه ومتى قالوا وكذلك نحن نعلم من دين موسى عليه السلام ضرورة انه اخبر الانبياء
قلنا ان هذا الاستدلال له فلو كان كذلك لكان سائر الكتب في العلة على طول ما على الطباق الحجم وما ظهر ما
ونحن نعلم ذلك من دين موسى عليه السلام ضرورة وكيف يصح الحجم ذلك ومعلوم ان بوضع كتاب سابق كما كان بينا
في زمانه وانما هو قد ثبت عليه السلام كتبه الاستدلال فكيف يمكن ان المعلوم من دينه ضرورة ان الا نبي بعدي
فان قالوا هذا نعلم عليه من دين سكم فرقوا انه احد الرسل فان طرقوا على سكم ولانهم من رجعوا
الرسل ما صحتها على كلام قلنا انما علم ذلك سائر علم بالاضطرار الى قصد حرمته علم ومتى سالوا عن ذلك
في حرمته علم قالوا انه انما علم ذلك من جهة الله تعالى ان يسر له ان صح ان محمدا لا يعتقد ما هو عليه ولا تكلمتم
ادعاء هذه الطريقة في كلام موسى عليه السلام فان الفصل بين الموضعين قالوا ان من بعد موسى يسلم على الامر
والنهي والامر مطلقه يقتضي التكرار وما هذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه قلنا اول ما في ذلك ان الامر
لا يقتضي التكرار مطلقه عندنا وانما يقتضي الفعل مرة واحدة لانه متى امتثله قوله لعاقل ان يدخل الدار فدخلها
ومعلوم ان ذلك ما لا يقتضي الفعل لا مرة واحدة فكذلك الامر فانه في مثل هذه الحالة وبعد فلو ثبت ان
الدلالة الامر على ما يدل عليه كما هو مشروط بان لا يتعلق الصلاح بزوال النهي والمنصب وما جاز ذلك فلا
يدل ما يكون مشروطا بان لا يتعلق الصلاح فاما اذا تعلق ذلك ففي ذلك حجة ما قلناه من ان ما هذا سبيله يصح
ورود النسخ عليه وتفصيل الكلام في ذلك موضعه اصول الفقه فصح لك بهذه الجملة فساد قول
اليهود الذين قالوا ان النسخ لا يصح ان يجوز من جهة العقل على ان السمع منع من ذلك

فاما الكلام على الفرقة الثالثة

الذين قالوا ان النسخ يجوز من جهة العقل والسمع الا انا انكرنا نبوة
نبيكم محمد حيث علم المعجز جعلوا ان بين الامم وفصل عمدة هذا الكلام ان الذي يدعى لم يعلم انه لعلم المعجز الدال
على صدقه فان الله تعالى ابانه بالمعجزات الباهرة واما الذين قالوا ان محمدا كان مبعوثا الى العرب دون سواهم
فان الكلام عليهم هو ان ادعى انه نبي بعث الى الكافة بمعجزة نبيه الى العالم
عالم العجم ونحن ان كان نبيا [illegible] ان يكون مبعوثا

موسى ع

قلنا ع

الى الاحمر والاسود **فصل** ان قال قائل ما الفصل بين النسخ والبدا وما حقيقتهما فان الخصم كان يكر

المتقدم يتبع علته ومعلوله **قيل** له النسخ هو في الاصل الازالة او النقل على ما اختلف فيه اصحابنا

فاما في الشرع فهو ازالة مثل الحكم الثابت بدليل شرعي بدليل شرعي على وجه لولاه لكان ثابتا لم يزل

مع تراخيه عنه واعتبرنا ان يكون ازالة مثل الحكم الثابت لانه لو ازال عين ما كان ثابتا من قبل لم يكن نسخا

بل كان نقضا واعتبرنا ان يكون الدليلان شرعيين لانهما لو كانا عقليين او احدهما عقليا والاخر

شرعيا لم يعد نسخا الا ترى ان من لزمه رد الوديعة متى ما لم يلزمه بعد العجز طالبه او المرض عاداه

لم يقل انه قد نسخ عنه رد الوديعة وكذلك من لزمه الصيام اذا انقضاه بعض صله ما يبعد من ذلك من جنون

او غيره حتى لا يلزمه لا يقال انها قد نسخ عنه ولهذا ذكرنا ما اعتبرناه واعتبرنا ان يكون ثابتا على وجه

على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتا لينفصل حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية ذكرت في اللفظ نحو قوله

ثم اتموا الصيام الى الليل وما جرى مجراه فان ذلك لا يكون من النسخ في شيء فان كان لا ينفصل عنه الا بما ذكرناه

واعتبرنا ان يكون متراخيا عنه من بين ما للناسخ لانه لو لم يعتبر ذلك لم يتبين الناسخ بالمخصص والمنسوخ

بالعام وبينهما من الفروق شيء ولا بد من اعتبار هذه الشرائط حتى لو اخل بشرط منها لكان لا يكون

نسخا فهذه جملة ما يحتاج اعتباره في النسخ حتى يكون نسخا **واما البدا** فهو ان لا يكون الا بعد

امر بحال ان يكون المكلف واحدا والفعل واحدا والوقت واحدا والوجه واحدا ثم يرد الامر بعد

النهي او النهي بعد الامر ومثاله ان يقول الحكيم لغلامه اذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم

ثم يقول له اذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم فان ما يجري هذا المجرى يصح ان يكون بدا ظهر له من

حال شرا اللحم ما كان خافيا عليه من قبل فالبدا هو الظهور في اللغة ولا بد من اعتبار هذه الامور الاربعة

التي ذكرناها حتى لو تغاير واحد من هذه الاربعة خرج البدا عن ان يكون بدا الا ترى انه لو تغاير المكلف

فقال لاحد غلاميه مثل ما قلناه اولا وللغلام الثاني مثل ما قلناه ثانيا لم يكن من البدا في شيء وهكذا

فلو تغاير الفعل او الوقت او الوجه فمعلوم انه لو قال له اذا زالت الشمس ودخلت السوق فاشتر

اللحم ثم قال بعده فلا تشتر الخبز والاقط او قال اذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلاني ثم قال بعده اذا اصبحت

فلا تفعل ذلك الفعل فانه لا يكون بدا البتة لتغاير احد هذه الوجوه الاربعة واذ قد تقررت هذه الجملة واحطت به

علما فقد بان لك الفرق بين النسخ والبدا وعلمت ان النسخ لا ينافي ولا يلزم ما كان ثابتا ولا المكلف

الذي كان مكلفا بذلك الفعل الى غيره فهذه جملة الكلام في هذا الفصل

فصل

فان قيل فما دليلكم على نبوة محمد صلى الله عليه فهذا اوان

مقصود حكم بكل ما فيه ممنوه **قيل** له الدليل على نبوته هو انه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز عقيب

دعواه وقد ثبت ان المعجز يدل على صدق من ظهر عليه اذا كان كان على ما ذكرناه **فان قيل** وما المعجز الذي ظهر عليه

قلنا معجزات كثيرة من جملتها القران **فان قيل** وما وجه الاعجاز في القران **قلنا** هو انه تحدى العرب

بمعارضته مع انهم كانوا اهل اللغة في الفصاحة والمشار اليهم في الطلاقة والذلاقة وقرعهم بالعجز

عن الاتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الاتيان بمثله واما المتمكن كان يعرف وجهه

هذه الجملة اذا عرف وجود محمد عليه السلام وكونه قد ادعى النبوة وظهر عليه القران وسمع منه

ولم يسمع من غيره وانه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله فلم ياتوا به وانهم انما لم ياتوا

به لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الاتيان بمثله فمتى تحقق هذه الوجوه كلها ثبت انه رسول محمد صلى الله عليه وآله

فادعينا السوء فانه لما ان ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة وانما يقع
من حصول العلم بهذه الاشياء وما جانسها اضطرارا فالعلم بالملوك والبلدان وتكون المصالح
منقوية ان مصلحتها مورد واما تحدي العرب بمعارضة القرآن وتقريعه اياهم بالعجز عن ذلك فمعلوم ايضا
من جعل العلم به ضروريا ومن جعله مكتسبا فان النبي الموضح بالتحدي الا ان يعتقد انه سوته على عادة
بسببها معه وهذا كان حاله عليه السلام مع القوم فكان يعتقد انه حجة له بالكلام الذي جاء به من الله ان يكمل
لمثل ذلك فانه لم يستطع معارضته ولم يقرعهم بالعجز عن ان يأتوا بمثله وان تضمنها آيات مشهورات في
التحدي نحو قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله فأتوا بعشر سور
مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله الى غير ذلك من الآيات التي معناها معنى هذه الآيات فان قيل
ما انكرتم ان هذه الآيات التي هي آيات التحدي مزيدة في القرآن قيل له وجوابنا لو امكن ان يقال في هذه الآيات
انها مزيدة لامكن ان يقال في قوله اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وغيرها من الآيات انها مزيدة حتى يجوز ذلك في سائر القرآن ومعلوم فساد ذلك وايضا فان هذه
الآيات مشهورة الامر والتحدي قائم على وجه الدهر وفي الصحابة في هذه الازمان فحال ان يأتوا بمثله
ومما يدل ان الفصاحة ... كالشعر قلنا ان امكن ان يقال ذلك في الشعر فلا يمكن في الفصاحة
في خطب ... من لا يكاد يجهله كلامه ثم افصح فصيح في ذلك الزمان فهذا واصل عطاء
خطبته من خطبة يكثر من كلامه وهي اولى العرب وهذا ابو عمرو عثمان ... كلامه
كلام اسمهم كلاما وامرهم لفظا وافصحهم لسانا فكيف يصح ما ذكروه

واما ترك العرب معارضة القرآن

وعدولهم عنه الى المقاتلة وظاهر انها فانهم جعلوا ... على انفسهم ...
عن الاسلام ... وما لوا الى المقاتلة وذلك ظاهر لا يدفع ... ذلك والا فالعادة اذا امكنه
دفع خصمه بما يسهل امره لا يعدل عنه الى ما هو اصعب منه فان قيل ومن اين انهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه
البتة قيل انهم لو عارضوه لكان يجب ان ينقل الينا معارضته فانه لا يجوز في حادث عظيم حدثا معا
وكان الداعي الى نقل احدهما كالداعي الى نقل الاخر ان يحصل احدهما بالنقل دون الاخر ... جميعا ولا
فاما ان ينقل احدهما دون الاخر ومثل ذلك ما رتبنا ان يسقط الخطيب عن المنبر ويقع على بعض من حضر
فيقتله ثم ينقل الينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله ولا وجه لذلك الا ان الحادثين وقعا معا وكان الداعي
الى نقل احدهما كالداعي الى نقل الاخر وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت ان ينقل الينا كما نقل القرآن
فلما لم ينقل الينا علمنا انها لم تحصل ولا يمكن انكار ما قلناه من ان الداعي الى نقل احدهما كالداعي الى نقل
الاخر بل لو قيل ان الداعي الى نقل المعارضة اقوى لكان وان ذا المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق
بنقله لتركن الى نقل ... ابطال حجة محمد صلى الله عليه وسلم والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين ان ذلك ليس من المعارضة
في شيء ما ذكرناه وصورها هو ان المعلوم انه قد نقلوا من المعارضات ما لا يكاد كمعارضة مسيلمة وغيره
عليه اللعنة فلولا انه واقع كان ... ذلك والا كان لا ينقل الينا هذه المعارضات على ركتها
كما ينقل ما هو اقوى منها وبعد فان المعارضة لو كانت لكانت هي الحجة ولكان القرآن هو الشبهة والله
لا يجوز ان يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل الى حلها ويكتم عنا الحجة على حد لا يمكن الطريق بها
بل كان يجب ان يقوى الدواعي الى نقل المعارضة ان لو وقعت فلما لم ينقل الينا ذلك علمنا انها لم تقع
وان ذلك ... فان قيل ما ذكرتموه يبين ان العرب كانوا حريصين على ابطال الامر وتوهين شانه ولم يمكنهم

ذلك

ذلك الا بالمعارضة ونحن لا نسلم ذلك فصل له ان ذلك معلوم بالاضطرار فمعلوم ان الحجة ادعا من له دون رفعه
ذلك الا بالمعارضة ونحن لا نسلم ذلك ... ما ذكرناه على ابطال امره ودفع حجته
عليه وهم كانوا في غاية الانفة والحمية وان ... فكيف لم يحصلوا ... وانما الكلام في
لو قدروا ... اتبع ... فمعلوم انهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بالمكر ... فان قيل
ان ذلك لم يمكنهم الا بالمعارضة وذلك ما لا وجه له فان القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج ولو علموا ذلك
لم يعدلوا عنه فصل له اما الاول فلا يصح لان المعارضة كانت عادتهم واهل
البدو فلم يعلموا ان من سلك بالمعارضة ... وهذا معروف من حال اشعارهم وخطبهم
لم يكن ساغ بهم بعضهم ... فاسمعهم الا وساع ... اوسام معارضته ... اذا اتاهم ... وادعا
الناس وعلمه واسباغها واما الثاني فباطل ... لكل احد يعلم ان ... وهذا ما الحج على ...
لكانه ... عليه وتحدا بالمعارضة فانه من عارضه فقد ابطل دعواه وهذا ... الحجة ... الجدول ...
وكيف ... العرب فانهم لو تحدا ... وقال ... دلك الحج وكيف يصح ما ذكره
يقدر عليه فان الصبي ... يعلم ان دعواه ... ذلك الجدول ... المقابلة لا انهم عجزوا عن ذلك ... واعلمه
فان قيل انهم ارادوا استيصاله ... وان استيصاله ... واسعلوا به
قلنا لو ان عجزهم ... بالمعارضة ... الذين طولبوا بالمعارضة لو قدروا
... ما ذكرناه ... ذلك ... ان هولا الذين ... عن المعارضة ... الكتاب والملف
علمها ... بالمعارضة ... سهل ... ما ... السهل ...
بالعاقل ... السهل ... المعاملة وهو ... على المعارضة
يعدل ... الماهو ... المعاملة ... المحاربة التي كانت ...
كانت ... عليهم ... المحاربة ... والشرب والطعام والعقود
بان يكون ... المعارضة التي كانت عندهم ... ابطال دعواه ... فان قيل
نبينا ... على المعارضة على ما ذكرنا ... الكلام ... والا ... يكون
والقوم قد علموا ان ... بالمعارضة ... المعارضة ... وهذا ... فطول
بعد المعارضة ... ورجل عليه ... فصل له ان هذه الطريقة ...
المعارضة ولا يستطيع ... بالمعارضة ... وذلك ... معارضة
... المعارضات ... معارضة ... معارضة ... من ...
... ومن المعلوم ... كلامه ... والمعارض ... كلامه ... الكلام ... من ...
او معرضا ... على ... المعارضة ... فان قيل لا يحلو ... او دونه
الذين ... بهذه الطريقة ... المعارضة ... فصل ... ولا يستطيع
واذا كانت ... المعارضة ... المعارضة ... ذكره معارضة
كان للخصم ان ... المحاربة والاعضاء عن المعارضة فصل
الساحر في المعارضة ولا بد في ... الرجوع الى ... اذا ... واتاه
له ليس ... المعارضة ان يكون ... المعارضة ... وكيف يصح ما ذكروه ...
يحمد ... ويعتد معارضته ... مع امكانها ... وعدلوا الى
الطريقة ... المعارضات ... فان قيل اذا تركوا المعارضة مع امكانها وعدلوا الى ... في العدول
المحاربة ... وذلك ما لا وجه له ... المعارضة الى المحاربة وليس ... خطابهم في العدول
عن المعارضة ... ولا يكون ... ذكروه ... معارضة القرآن للمعجز لا غيره
... الله ... الاصنام ولا ...

فصل له ليس هذا من الباب الذي قد تم عليه تسلسل عادة لكن امر يستدرك بطريقه لا سيما واما اسقاط
وليس كذلك حال المعارضة فانه ضروري لا يعود فيه الخطأ فعند ما طعنوه فان قيل انما لم يحكوا
معارضة القرآن لانه كان متسهلا على فصحائهم لم يعرفوها ولا عرفوها انما لحاجة يجعلوا معارضة القرآن
فلذلك استغنوا عن المعارضة لا لاجل العجز فصل له ان القرآن لم يختص بذكر القصص دون سائر ما
كان متسهلا على فصحائهم من انواع الكلام فلو كانت المعارضة ممكنة لهم لاتوا بسائر انواع الكلام
للقرآن على السبيل الذي ذكرتموه ولما احد منهم الا وانما عدلوا بذلك الا فاضحوا انما كانت كذلك حتى حكيتم
ان يضعوا من عندهم قصصا ويكسوها من نعمات الكلام الفصيحة الجزلة ما يعارض القرآن في الفصاحة
ويداينوه وليس الحال فيه ولا معنى لما ذكرتموه وانما قالوا ان النبي عليه السلام كان يحدث اليهود بذلك وفيهم العلماء
بالاخبار والعارفون بالاقاصيص حتى ان معارضة مجهولة تعرض على الله تعالى تعد نسبا لهم ويوجد منهم
وبعد فان العرب قد بعثوا الى قريش يطلبون منهم القصص لمعرفته ليتمكنوا واستفيدوا وجمعوا في ذلك ما
كان من عجزوا فالاحرى ان يجعلوا معارضته للقرآن فصح سقوط ما اوردوه فان قيل اذكروا ما في هذه الجملة
التي وردتموها ان القرآن قد بلغ في الفصاحة حدا لم يمكن العرب معارضته وذلك لا يوجب كونه معجزا الا
على سوية فان من الجائز في الحال ان ذكرتموه ان يكون القرآن من جهته عليه السلام وعلى انه المتقدم في الفصاحة ولهذا
فان ما افصح العرب وما الحال فيما اتى به عليه السلام الا كالحال في ما يأتي به بعض من تقدم في صناعة من الصناعات فكما
انه لا يستوي بهذا القدر الشيوع ولا يدل على انه مبعوث من جهة الله عز وجل فكذلك الحال فيما نحن فيه
قيل ليس الامر على ما ظننتموه فانه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة بعاطون الكلام ويساهمون بالفصاحة ان
يبلغ واحد منهم من البلاغة حدا لا يوجد في كلام واحد منهم فلا يبلغ كلام جماعتهم فصل يساوي
كلامه في الفصاحة او يدانيه او يقاربه او يشبهه الحال فيه وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم
فلا بد من ان يكون هذا منتقضا للعادة بهم ولن يكون كذلك الا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه سواء كان
من جهة الله او من جهته على ما مضى فقد ذكرنا انه ليس من صفة المعجز ان يكون من جهة الله تعالى على كل حال
وهكذا الحال في سائر الصناعات فانا لو فرضنا كلاما فيما بين جماعة من الصناع وتعاطيهم الصناعة ثم
بلغ في الصناعة مبلغا لا يوجد في عالمهم على ما يساوي عمله ولا يقاربه ولا يدانيه ثم ادعى مع ذلك النبوة فانه
لا بد من ان يصدق المكان لما اتاه الله من العلم بتلك الصناعة فان قيل هذا ان القرآن معجز وان العرب علموا الحال
لعلمهم انه قد بلغ في الفصاحة حدا وانهم فاي طريق علم بفصاحته يا معشر العجم قلنا ان العلم بذلك على
وجهين احدهما ان يتعلم حال من علم حاله والعرب علموا على سبيل التفصيل ونحن فقد علمنا على سبيل الجملة
وطريقه هو انا نعلم انه عليه السلام تحدى العرب بمعارضته ولم يمكنهم الاتيان بمثله فلولا كونه معجزا دالا على نبوته
والا لما كان كذلك وقد عرفت اعجاز القرآن فاعلم ان المصطفى طلب معجزا اخر سواه على
انا انما بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الايام فلكان ان ظهر منه سائر ما يورده في هذا الباب
ولا يمكن المخالف ان يكابر بوجه وجمله ما له من المعجزات سوى القرآن ينقسم الى ما يعلم ضرورة والى ما يكون
الطريق اليه الاستدلال والمكابر يقال لو كان معجزا انه ما يعلم ضرورة لاشترك فيه المخالف والموافق ولعله
كل عاقل فان هذا هو الحد في الضروريات لان العلوم الضرورية تعم الا ما يكون من بدايه العقول
فيختص بها كل العقلاء فيه والى ما يكون مستندا الى طريق يحصل العلم بحال الاخبار المتواترة وعلم القلم
بالمدركات وعلى هذا فان هذا سبيله انما يحصل الاستدلال فيما عند الاستدلال في طريقه وهذا الذي
ذكرناه جاز في اصحاب الحديث ان يعلموا بعده بعض عروات النبي صلى الله عليه على البعض مروي واي سؤال لا يحصل بعلمه كل احد ذاكرا طاهرا

اذا ثبت هذا فمن معجزاته انه اطعم من الضرب الاول اشباعه العدد الكثير والجمع
لا اشكال فيه
العظيم من الطعام اليسير واشباع جماعة من الطعام لا يمكن الا بزيادة من اجزاء الطعام وذلك مما لا يمكن
من القادرين بالقدرة فلا بد من ان يكون من فعله تعالى اظهره عليه ليدل على صدقه عليه السلام فان قيل ما انكرتم ان
الهوى استحال طعاما الا انه يحدث اجزاء قيل وجوابنا ان ما في هذا ان الهوى لو استحال طعاما على ما
ذكرتم لكان لا بد من ان يكون معجزا له فلا يقدح ذلك فيما قلناه وبعد فان الهوى شيء لطيف فكيف يستحيل الى ما يشبع
منه العدد الكثير واتصافه فلو استحال الهوى هناك طعاما لكان يجب ان يستحيل طعاما في سائر المواضع
والمعلوم خلافه ومن الضرب الاول انه اجابته الشجرة له حين دعاها واعوذ الى مكانها
والسيد في كونه ما هاد احالة دالا على صدقه ومن ظهر عليه فان قالوا ما انكرتم انه كان بقعة حادث فلهذا قلنا طريق
عادت الى مكانها فان قال وكان بعده دافع انها قلنا لو كان ذلك كذلك لكان يجب ان يرى الهاتف ذلك مع سعة
حرجهم على القدح في حاله وبعد فان الحادث لو كان دافع اذا احجها كان يجب ان يقع الشجرة والا يتحرك
ومن الضرب الاول ان حنين الجذع فانه لما صعد المنبر كان يخطب على جذع فلما
من مكانها فلما تحول الى المنبر حن الجذع حنين الناقة على ولدها ولم يسكن حتى احتضنه
فصعد له المنبر فلما ان تحول الى المنبر حن الجذع فسمع منه ذكر الصوت شبيها
الى صعد فسكن فان قال ما انكرتم انه كان في الجذع خروق يخترق الريح فيه فسمع منه الحنين قلنا
بالحنين فلما لو كان ذلك كذلك لكان يجب ان يسمع مثل ذلك ابدا وبعد ومعلوم ان ذلك لم يسمع الا في الحال الذي
ومن الضرب الاول شيء الحصا في يده فان ذلك غير مقدور للقادرين بالقدرة وفي معجزاته عليه السلام كثرة
وبعد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة انه سير كل جعل القرآن معجزا دالا على نبوته
لو تكلمنا على جميعها لطال الكتاب في الحال والاحكام فيجب الرجوع اليه ولا بد
صلى الله عليه جعله دليلا على الاحكام وانه يجب علينا الرجوع اليه في الحلال والحرام ووعده ووعيده وامره ونهيه
بما يوجبه وينفيه والامارات كلها مجمله ومفصله ومحكمه ومتشابهه ووعده ووعيده وامره ونهيه
وذلك كما ذكره ان القرآن اما ان يكون من باب الخاص والعام فالنهي والامر والوعد والوعيد واى
ذلك كان وجب الامارات على ما ذكر اما الخاص فلا بد من ان يعتقد صدقه وفيها شبها وقد علمنا
بدلالة العدل انه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه واما الامر والنهي فلا يحكم بذلك الا اذا علمنا عدله بعد
علمنا انه لا يامر الا بما هو مصلحة ولا ينهى الا عما هو مفسدة على ما بينا في مسائل العدل واما الوعد والوعيد فان
علمنا انه عدل حكيم لا يلعو ولا يعبث والخلف في الوعد والوعيد فانه
ويجب لذلك الوعد والوعيد على ما اذا كنا نعلم انه لا يجوز العقاب على من لا يستحقه وانه
لا بد من ان يعتقد ان ما وعده المؤمنين من الثواب واصل اليهم لا محالة وما توعد به العصاة واصل اليهم لا مو
اشترط هنا وما استثناه لو كان لبينه فلا يجوز منه وهو حكيم ان يخاطبنا بخطاب يعتقد ظاهره ثم اضمر من الامور
فصل
والابد من ان ابين عليه فهذه جملة ما ذكر في هذا الموضع ولا استقصاء الكلام فيه موضع يحتمله
اعلم ان الملحدة يوردون وجوها من المطاعن فيه من
القرآن وما يتصل به
وادعوا ان الكلام عن شيء من اللغة لا يعجز عن الاتيان بسورة من مثله او بعشر سور مثله
جملتها قدحهم في اعجازه وقولهم ان كلام عربي وشائع في العرب ولا بد ان يمكن غيره ان يأتي بمثله
وقد يعد من الكلام في ذلك فقد بان ان العرب مع معرفتهم بالفصاحة وحرصهم على ابطال امره عجزوا عن الاتيان
ومنها ادعاؤهم ان القرآن يناقض بعضه بعضا ويدافعه وقولهم
مثله فلولا كونه معجزا لما وجد ذلك وهذا كان قال القرآن فان قوله قل هو الله احد
ان المناقضة ليس باكثر من ان يثبت اول الكلام ما ينفيه اخره وهذا قد ذكرناه عند من ان الكلام الملحدة في مسائل العدل
ساقط ليس كمثله شيء وهذا يوجب نفي الصانع الحكيم ويعرفه
وما يعلمونه بالاستدلال فهم ان الكلام الى ساير الصانع وعلى ان المناقضة لا تثبت في العبارة المجردة واما ان
العبارة والمعنى جميعا اذا ذكر فالكل فانه لا يتناقض كلامه ولكن يقدح في القرآن اذا ان بان فيه احد المحال الذي ذكرنا عنه لانه لا يتناقض
والا حتى يبدو يده كذا

اذا كان ذا حبك الذي من عمر ما كان اولا وهكذا لو كان ذكره فيها في وقت ولا يكون فيها في وقت آخر

فقال لهم لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لا بد من ان يعرفه العرب والقوم كانوا اعرف بوجوه
المناقضات منكم وان يجعلوا ذلك حجة على النبي صلعم ودفعا لما ادعاه من نبوته وكان ينكر عليهم ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا **قالوا** المناقضة في القرآن ظاهرة لان قوله جل وعز الله احد ينافي
قوله ليس كمثله شيء فقيل له ليس الامر كما ذكرتموه فلا تناقض لان كل ذلك دلالة على انه تعالى ليس بمثل
ما تقدم على الكلام وفي احدهما زيادة وكثيرا ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر
وتا البيان كما بوثقين

ومنها سؤالهم عن وجه الحكمة في ان جعل الله القرآن بعضه محكما
وبعضه متشابها **وجوابنا** عن ذلك هو ان نقول انا اذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي
يعلم بها انه لا يفعل ما يفعله الا وله وجه في الحكمة في افعاله تعالى **وقد** ذكر اصحابنا رحمهم الله
في وجه ذلك وجوها لا مزيد عليها **احد الوجوه** انه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا
عن التقليد ونهانا عنه جعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها ليكون ذلك داعيا الى البحث
والنظر وصارفا عن الجهل والتقليد **والثاني** انه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به اشق
ويكون ثواب الثواب اجزل وذلك سائغ فان القديم عز وجل اذا كان غرضه بالتكليف ان يعرضنا الى درجة
لا تنال الا بالتكليف فكلما كان ادخل في معناه كان حسنا لا محالة **والثالث** انه تعالى اراد ان يكون القرآن
في اعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي صلى الله عليه وعلى آله وعلم ان ذلك لا يتم بالحقائق المجردة وانه لا بد من
سلوك طريقة التجوز والاستعارة فسلك تلك الطريقة ليكون اشبه بطريقة العرب وادخل في الاعجاز
وهذه الوجوه كلها في غاية الحسن ويتفق الكلام الآن في سؤال الملحدة فان الاصل الاول انما تكلم
في مسائل العدل وفي افعاله تعالى المحكمة وهو مبني على حجة ومعرفة احكام والاسامي التي تقع لذلك جملة
المحكم والمتشابه **فالمحكم** ما احكم المراد بظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك
الى قرينة والقرينة اما عقلية واما سمعية والسمعية اما ان يكون في هذه الآية في اولها او في آخرها
او في آية اخرى في هذه السورة او في سورة اخرى او في سنة رسول الله صلعم من قول او فعل او اجماع من
الامة فهذه جملة القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم **ومشايخنا** رحمهم الله قد بينوا الكلام
في احكام هذه الاصول بما يغني عنه هذا الموضع فلهذا اقتصرنا على هذا القدر والله ولي التوفيق **وسع**
هذه الجملة خلاف من يخالف في ان القرآن فيه انواع من الخلاف **منها** خلاف جماعة من الامامية الروافض
الذين جوزوا على القرآن الزيادة والنقصان وقالوا انه كان على عهد رسول الله صلعم اضعاف ما هو موجود فيما
بيننا وقالوا ان سورة الاحزاب كانت حمل جمل وانه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف وما يتوالى ذلك مما
هو جهة الملحدة الذين خرجوا من الدين من حيث لا يعلمون **والذي يدل** على فساد مقالتهم هذه ان
القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على الحد الذي جوزوه لكان لا يكون معجزا دالا على صدق محمد صلعم
ولكان لا يقع لنا العلم بشيء مما تضمنه الشرائع والاحكام لتجويزنا ان يكون قد نقص منه ما يصلح ان يكون ناسخة ومبينة
فيها في شيء لا يحتاج وكان ما بيد العلماء من الادلة لم يسلم لنا الاستدلال بالقرآن بل كان يجب ان يسوي بين ما
في الاحكام لتجويزنا ان يكون هذه الاحكام كلها منسوخة بما نقص من المنسوخ وهكذا الكلام اذا جوزنا الزيادة
فيه فكما يجوز الا يكون شيء لا يدري من الوجوه اصلا ان للوصول لتجويزنا ان يكون قوله والله تكلم الى الحاق من زيادة فيه
وفي ذلك من الفساد ما لا خفاء به **وبعد** فلم يخل زمان من الازمان من لدن الرسول الى يومنا هذا من
جماعة يحفظون القرآن ويدرسونه ويعلمونه الناس فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان منه بحيث
لا يعرفه الخطبة
ومعلوم انه لو زيد
في هذه الكتب
التي هي بين ايدي الناس
فصل او بعض
فصل لعرفه
من كان من اهلها
واهل الكلام
في

الحال وبين قالوا كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن عثمان هو الذي يلفق القرآن عن الصحابة آية آية ثم تولى جمعه
وأنه كان متفرقا في الصحابة لا يدري عدد سوره والأعداد آياته قلنا لم يكن على ما ذكرتموه فقد كان في
الصحابة جماعة يحفظون القرآن نحو ابن مسعود وأبي بن كعب ولهذا روي أن النبي صلى الله عليه قرأ على أبي القرآن
وكذلك فقد روي أن النبي صلى الله عليه قال لأبي أي سورة تقرأ في الصلاة فقال فاتحة الكتاب فقال هي السبع المثاني
ولو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان لا يصح هذه الجملة وأيضا فقد روي أن الصحابة كانوا يختمون القرآن في الأسابيع
على عهد رسول الله إلا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يمكنهم ختمه وكذلك فقد روي أنه لما أنزل سورة
التوبة قال النبي صلى الله عليه وآله أثبتوها آخر سورة الأنفال فكيف يصح مع هذا أن يدعى أن المتولي لجمع
القرآن إنما هو عثمان فإنه قد بلغه أنه من هذا فإنه من ذلك وهل هذا إلا دعوى لا يقوم بصحتها حجة
ومنها خلاف في الناس جملة وضربوا له مثالا لا يمكن معرفة المراد بظاهره البتة وإنما يعتد بتلاوته
لما نافي ذلك من النفع وذلك مما لا إشكال في فساده فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام وما عداه من الأغراض
تبعه فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان يعد ودا في العبث وعلى أن المعلوم من دين الأمة خلافه فإنهم كانوا
يرجعون إلى ظواهر القرآن في معرفة الأحكام فثبت بالجملة أو الأحكام فلولا أنه ما يمكنهم معرفة المراد بظاهره
لما رجعوا إليه في معرفة الأحكام وأيضا فمعلوم من دين النبي صلى الله عليه أنا متعبدون بمعرفة الأحكام وأن
وإلا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى وأيضا فمعلوم معرفة المراد به لكان يكون التكليف بذلك
كتاب الله هو الأصل الموضوع له في معرفتها فلو لم يمكن معرفة المراد به فلا بد في الرسول من أن يكون قد عرف المراد به على
تكليفنا ما لا يطاق وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز وبعد مع أن ذا أنه معلوم بالاستدلال
علوما إما أن يكون قد عرفه ضرورة أو بالاضطرار إلى قصد الله سبحانه وهذا يوجب في غيره أن
محال وليس إلا أن يكون قد عرفه بطريقة يعلمه باللغة وما يحتاج فيه إلى المخصص له ولا وجه لتطويل
شاركه في العلم بالعربية وما يجوز على الله وما لا يجوز عليه إذا شاركه في العلم بالقرآن أن يعرف بظاهره
الكلام في هذا الفصل فقد بلغ في الوضوح النهاية ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف معطوف
بين قوله وما يعلم تأويله إلا الله وطمعوا أن قوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به مستأنف غير معطوف
على الأول وذلك مما لا وجه له لأن قوله والراسخون في العلم معطوف على الله تعالى فيكون الآية بأن يكون دلالة ط
لما أولى وفرقة أخرى قالوا إن الظاهر بما لا يمكن معرفة المراد به فإن الألفاظ محتملة فما من لفظة من الألفاظ
إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما يراد به العموم وإذا كان هذا هكذا فلا بد فيه من توقف وسطوا العربية
المراد للعام مثل الخاص على الخاص مثل العام وهؤلاء شمول أصحاب الوقف **والذي يدل** على فساد
معالمهم هو أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب والأسطورة ما ذكرتموه وأيضا فإن هذا القول يحجز
الناس من أن يكون موصوفا بما وصفه الله تعالى من كونه هدى وبيانا وشفاء ونورا ولذلك خفي
قولهم هذا بكتاب الله تعالى فيقول ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا تفريط أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفة
المراد به البتة بل لا بد من الاستظهار للعربية ويقال لهم إن العربية لا بد من أن يكون من قبيل الكلام فيما يعرف
المراد به فلا بد من أن يقولوا بظاهره أو بعربية أخرى فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فقد قالوا
بذلك في القرآن حتى لا يحتاجون إلى العربية وإن قالوا بعربية أخرى أعدنا عليهم السؤال في تلك العربية حتى يتسلسل
و ما بذلك **أيضا فههنا خلاف المرجئة** الذين أنكروا أن يكون للعموم لفظة موضوعة له
والكلام وقالوا الشيوخ في عمومات الوعيد أن يحمل على الشمول والاستغراق ولا لفظ وضع لها دال المعنى
في ذلك مخصوصات الوعيد على الأشراك هو قوله فيما الله شمول أن الأمة إذا قال من دخل داري أكرمته حج
له استثناء أي داخل شاء حتى إن شاء أسامة دخل على أن شاء عمه قال أن شاء بكر أو خالد فلولا أن هنا

اللفظة موضوعة للعموم وإلا كان لا يصح فيه الاستثنا على الحد الذي ذكرناه لأن يخرج به
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته والعموم فقد ذكرنا ألفاظ العموم ... سبحانه عن
موضوعة للعموم لم يصح استعمالها في الخصوص ... وقالوا لو كانت هذه الألفاظ
لها السنة التي هي بعضها فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة وجوابنا إن هذا قدح في أن يكون اللفظ موضوعا للعموم لقدح أيضا في أن يكون العشرة موضوعا
لهذا العدد المخصوص فإن كذا رسول لفلان على عشرة الا درهم فيكون قد أراد التسعة دون العشرة
ومن قالوا فما وجه الفائدة فيه أن لو كان موضوعا للعموم قلنا إن الفائدة لا تقدح في عمومه إذ لو
قدح فيه لقدح في إيقاع الخصوص ومعلوم أن الفائدة كما هو لقصد العموم أجمعين فهو ...
ودليله فليس إلا أن يقصد على ما قلناه وما ذكر في هذه الجملة بما جاء في الموجبة إذ قالوا ليس يجب
أن يحمل عمومات الوعيد على عمومها فيما ... يكون فيها شرط أو استثناء لم ... ذلك ما لا وجه
له ... لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب يريد به غير ظاهره ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدلنا عليه لأن ذلك
يقدح في حكمته ويصير ملغزا معميا وقال بعضهم إنما لو جاز أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء
لم يبينه الله تعالى لجاز مثله في عمومات الوعد بل كان يجوز مثله في الأوامر والنواهي وإن المعلوم خلافه في
فإن قال لا ... كلفنا في عمومات الوعد وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي قلنا ليس الأمر على
ما ظنه فإن علينا في عمومات الوعيد تكليفا وهو أن نعتقد أن الله لا يخلف وعده ووعيده
ولا يبدل قوله ولا يبدله كما أخبر به حيث يقول ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد

فصل وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلا وجملة ما يجب أن

يحصل فيه الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله عز وجل اعلم أنه لا بد في
المفسر أن يكون عالما باللغة العربية ما لم يعلم معناها النحو واللغة والفقه الذي هو العلم بأحكام
الشرع وأسبابها ولن يكون كذلك الموقفا عالما بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه
التي هي أدلة الفقه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك ولن يكون عالما بذلك
إلا من كان عالما بتوحيد الله وعدله وما يجب لله من الصفات وما يصح وما يستحيل وما يحسن فعله
وما لا يحسن بل يقبح فمن جمع فيه هذه الأوصاف وكان عالما بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه والأحكام
الشرع وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والمفصل بينهما جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله فمن عدم
شيئا من هذه العلوم فلم يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل إلا في اللغة المجردة والنحو المجرد والرواية فقط
بين ما ذكرناه ووجهه أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله ليس كمثله شيء على قوله قل هو الله أحد
ورد قوله ولعذبناهم كثير من الحروف والأسماء إلى قوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وهكذا
الحال في غيرها من الآيات المتشابهة والمحكمة فصح أن الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف فأما
ما عداه من المتكلفين فالذي يلزمه في القرآن أن يعتقد أنه كلام ذي الغنى على ما قاله جل وعز ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وأن محكمه ومتشابهه وأنه لا تناقض فيه ولا كذب وأنه
محروس عن المطاعن لا زيادة فيه ولا نقصان وأن يؤمن به على الجملة فإن سأل سائل فقال أليس من مذهبكم
أن القرآن يمكن معرفة المراد بظاهره فكيف احتاج ... إلى التفسير وهلا دلكم ذلك على ما
قاله أصحاب الوقف والذين يقولون إنه لا يعلم تأويله وأن المراد بظاهره قيل له إن احتياج
المفسر إلى أن يفسر بلفظ أوضح منه ما لا يخرجه عن أن يعرف المراد بظاهره ولولا ذلك ولا كان لأمكن
المفسر أن يفسره وكان لا يكون لتفسيره تفسير له فما ذكرتموه غير قادح فيما قلناه وإنما احتيج إلى التفسير لعلل

لان دعوة النبي صلى الله عليه انتشرت في عالم الله وبلغت العجم ولم يقتصر على العرب فلم يكن بد من ان ينشر لهم ذلك حتى يمكنهم معرفته فكما انا اذا اردنا ان نفهم العرب ما نقوله نلبسنا بالالسنة كذا لانا نفسر لهم كذلك فهاهنا فهذه

الاصل الثالث من الاصول الخمس وهو الكلام في الوعد والوعيد كان يجب ان نذكر حقيقة

الوعد والوعيد على العادة غير انا قد ذكرناه فيما تقدم فلا نعيده ونشتغل بما يختص هذا الموضع
الكلام في هذا الباب يقع في ثلاثة مواضع احدها الكلام في المستحق بالافعال والثاني
الكلام في الشروط التي معها يستحق والثالث الكلام في كيفية الاستحقاق اهو على طريق الدوام
ام على طريق الانقطاع اما المستحق بالافعال فهو المدح والذم وما يتبعهما من الثواب والعقاب
ولكل واحد من هذه الالفاظ معنى اما الذم فمعناه فهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير وهو على ضربين
ضرب يستحق العقاب من جهة الله تعالى وذلك لا يستحق الا على المعصية وحقيقة المعصية فعل ما كرهه الغير مع
نوع علو الرتبة وهذا لا يكون العاصي الا دون المعصي ولهذا لا يقال عصى الامير وانما يقال عصى فلان الامير
والاسهم من طلب وهذه الكلمة غير معصية الله حتى انك لو اردت غيرها لعدت فقلت عصى فلان اباه
او حتى الامير الى غير ذلك وضرب لا يستحق العقاب من جهة الله تعالى واما المدح فمعناه قول ينبئ عن
عظم حال الغير وينقسم الى ما يستحق الثواب من جهة الله تعالى والى ما لا يستحق الثواب من جهة الله تعالى فما يستحق الثواب
فانه لا يستحق الا على الطاعة وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا الموضع واما ما لا يستحق الثواب

فهو المدح المقابل للنعمة المستحق عليها هو حقيقة هذه الالفاظ **واما الكلام في الشروط**

المعتبرة في استحقاق هذه الاحكام فاعلم انا قد ذكرنا ان الذم ينقسم الى ما يستحق العقاب من جهة الله تعالى
والى ما لا يستحق ما يستحق العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان احدهما ما يرجع الى الفعل والاخر
يرجع الى الفاعل ما يرجع الى الفعل فهو ان يكون قبيحا وما يرجع الى الفاعل فهو ان يعلم قبحه او يتمكن من
العلم به ولهذا قلنا ان الصبي لا يستحق على القبيح الذم لما لم يكن عالما بقبحه ولا متمكنا من العلم به وكذلك قلنا
ان الحادي يستحق الذم على فعل ظلم وان كان قد اعتقد انه حسن لما كان متمكنا من العلم بقبحه هذا في الذي
يستحق العقوبة من جهة الله تعالى واما ما لا يستحق العقوبة من جهة الله تعالى فالشرط في استحقاقه ايضا
شرطان احدهما يرجع الى الفعل وهو ان يكون اساءة والاخر يرجع الى الفاعل وهو ان يكون قد قصد
فعل الاساءة اليه وكما ذكرنا ان الذم منقسم قسمين قسم منه يستحق العقاب وقسم منه لا يستحق ذلك فكذلك
المدح ايضا فانا على ما ذكرنا فقسم منه يستحق الثواب من جهة الله تعالى والشرط في استحقاقه شرطان احدهما
يرجع الى الفعل وهو ان يكون له صفة زائدة على حسنه والاخر يرجع الى الفاعل وهو ان يكون عالما
بذلك او متمكنا من العلم به ولهذا قلنا ان الصبيان لا يستحقون المدح على افعالهم لما لم يعلموا انها مما يستحق المدح كما في الذم وانما عرفنا ذلك بانه لا يستحق الثواب من جهة الله تعالى فالشرط
فيه ايضا شرطان احدهما يرجع الى الفعل والاخر يرجع الى الفاعل والراجع الى الفعل فهو ان يكون احسانا
والراجع الى الفاعل هو ان يكون قاصدا به وجه الاحسان الى الغير فهذه هي الشروط التي معها يستحق المدح
[illegible] على الافعال فكالشرط في استحقاق
الذم على الافعال **واما الشرط** في استحقاق الثواب والعقاب على الافعال هو ان يكون الفاعل ممن يصح ان يثاب ويعاقب
المدح والذم عليها غير انه لا بد من اعتبار شرط اخر فيهما وهو ان يكون الفاعل ممن يصح ان يثاب ويعاقب
وان شئت قلت الشرط هو ان يكون الفاعل ممن يفعل ما يشتهيه ولهذا قلنا ان المنزلة لا يستحقون العقوبة

من جهة الله تعالى كانوا لا يعلمون ما يعلمونه لشهوة بل الشبهة اعترضتهم وهو انهم يجهلون ان ذلك
عالم الطلبة الى عالم السرور وانما لم يكن بد من اعتبار هذا الشرط لانه لو لم يعتبر للزم استحقاق الذم به
العقوبة ومعلوم انه لو قدر وقوع القبيح من جهته لم يستحق العقوبة وان يستحق الذم تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فهذه جملة الشروط التي يجب اعتبارها في ذلك فان قيل هذه هي الشروط المعتبرة في استحقاق

والعقاب والثواب

المدح والذم فما المؤثر في ذلك قيل له فعله القبيح هو المؤثر في ذلك وما عداه شروط وانما قلنا هذا
هكذا لانه لا يجوز في عدله تعالى فعل القبيح او تمكينه من ذلك ان يكون مؤثرا في استحقاق العقاب فان ذلك كما يكون
من قبل الله تعالى وفعل الله تعالى لا يجوز ان يستحق عليه العقوبة وانما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير هذا في
الذم والعقاب واما المؤثر في استحقاق المدح والثواب فهو فعله الواجبات واجتنابه القبيح وما يجري
هذا المجرى وما عداه شروط فيه وقد عرفت هذه الجملة فاعلم انه تعالى اذا كلفنا الافعال
الشاقة فلا بد من ان يكون في مقابلتها من الثواب ما يقابله بل لا يكفي هذا حتى يبلغ في الكثرة حدا لا يجوز
الابتداء به ولا التفضل به والا كان لا يحسن التكليف جملة وانما قلنا هذا هكذا لانه لو لم يكن في
مقابلة هذه الافعال الشاقة ما ذكرناه لكان يكون الله تعالى ظالما عابثا على ما تقدم من بيان الكلام في الالام
والاعواض فان قيل هلا كفى ان يستحق المكلف في مقابلة هذه الافعال الشاقة المدح قيل
له لا يقع به الاعتداد مع تجرده عن نفع يشفعه وايضا فالمدح لا يستحق من الله تعالى على الخصوص بل القديم تعالى والعبد
سواء في استحقاق المدح من جهته وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من ان يكون من فعل الله تعالى
فهلا كفى المدح من جهة الله تعالى قلنا لا يقع به الاعتداد ايضا على ما ذكرناه فان قيل
كيف يصح قولكم هذا ومعلوم ان احدنا يبذل جهده حتى يمكن السلطان من مدحه ولا يبالي بما
يحمله من المشاق في ذلك قيل انما يرغب في ذلك لما يرجو من الجاه والحشمة فلو تجرد المدح عن ذلك لا يرغب
فيه والحالة هذه فان قيل اوليس العرب يبذلون مهجتهم واموالهم طلبا للمدح والذكر حتى يعد في الذكر
كما قلنا ان ذلك اخرجها لانهم الى يوم يبعثون وعلى كل حال فلا بد من ان يكونوا اعتقدوا في
ذلك نفعا يزيد على ما يلحقهم من المشاق وصار ذلك كما يهيم بعضهم بعضا وحبس فرسا ويحمل على الوفود
ويستقبل الرماح ويضع السيوف عليها كل ذلك لما يعتقدونه من النفع العظيم وبعد فلو لم يكن
في هذه الافعال منفعة وكنا نعلم ان بالواجبات وتجنب المقبحات لصالح لا يستحقهما المدح ولا
في الواجبات [illegible] ولا يشبهه في انه يستحق المدح على الواجبات وترك القبيح وان كان لا يلحقه مشقة ولا بد من ان
يكون بان هذه المشقة ما يقابلها وهو الثواب على ما نقوله وبعد فان المدح مما يمكن ايصاله الى
مستحقه من دون الاعادة فكان لا يجب الاحياء بعد الاماتة وجه وقد علمنا انه يجب تعقيب الاحياء بعد الاماتة
قطعا دليلا على انه لا بد من استحقاق الثواب الذي لا يمكن ايصاله اليهم الا بالاعادة فهذا ايضا وجه
وعلى هذا يجري الكلام في قولهم هلا جاز في ما يستحق على هذه الافعال الشاقة ان يكون من جنس السرور
لان السرور متى تجرد عن نفع لا يعتد به على ما ذكرناه فان قيل كيف يصح قولكم ان الثواب انما يستحق على
الافعال الشاقة ومعلوم ان احدنا قد يستحق الثواب على ما لا مشقة فيه نحو معرفة الله تعالى وغير ذلك وكذلك
فان النبي صلى الله عليه لم يكن يلحقه بهذه الطاعات كثير مشقة لما قد تعود والف ثم لا يخرج بذلك من استحقاق
الثواب عندكم قلنا اما المعرفة فلا تكون الا وفيها مشقة بل يجوز ان يكون فيها او في سببها او في مقدمتها
او في ما يسبقه ويتصل به ولا يشتبه في ان معرفة الله تعالى بهذه المنزلة فاما ما ذكرت فانه لم يستقر فيها مشقة وفي نبينا
[illegible] من المشقة ما لا [illegible] خفاء وانقضاء فان المحافظة عليها وتوطين النفس على حل الشبهة ودفع
[illegible] الخصوم عظيمة بل [illegible] مشاق [illegible]

نعمه معرفه الله من المنفعه ما لا نعمه عليها من الافعال لكان يمكنا فكيف يصح ما ذكروه وقولهم

ان الله لم يبلغ بنا الا بلحمه منفعه في داخل الطاعات واجتناب المعاصي فكيف استحق عليه الثواب بما

لا معنى له فان هذه الافعال ما لا يعرى عن مشقه فيها او فيما يتصل بها على ما ذكرناه على انه من حيث انه راض

بمشقه على ذلك بان وضع بين عينيه ما يشقه على الاشتغال بحالاتها من العقاب وما يستحقه على الانسان

بها من الثواب يسهل ذلك عليه وصار كالتاجر الذي جعل ما يناله من الربح في تلك التجاره نصب عينيه

فانه والحال هذه يسهل عليه ما يقاسيه من مشاق السفر وغيره كذلك هاهنا وعلى هذا المعنى قال

الله تعالى وانها لكبيره الا على الخاشعين وعلى هذه الطريقه يجري الكلام في [illegible] عن [illegible] اليتيم

[illegible] ومعلوم انه لا مشقه في ذلك فاما قول الشيخ [illegible] ان

الى صله على ان احدنا يوجر في قضاء وطره من الحلال [illegible] عليها فان رضيها ورضا الرضا

يكون المنفعه في ذلك نفسه بل يكفي ان يعلم بسوط النفس على الانتفاع [illegible] والثواب من جهه الله تعالى سمعا

فوائد الله تعالى [illegible] فعلى هذا يجري الكلام عندنا في استحقاق الثواب [illegible] هذه الاعمال لانه لما انه علينا ان النعم

ابو القسم بعد حاله في هذه الجمله وقال ان القديم لما كلفنا هذه الاعمال [illegible] وحوله

العظيمه قال وذلك على [illegible] فمعلوم ان من اخذ غيره من قارعه الطريق ورباه واحسن تربيته [illegible] ولي هذا الكون

ويوله وانعم عليه بضروب من النعم جاز له ان يكلفه فعلا بالجمله بدل [illegible] نعمه عندنا الاحسن وان اراد به

او تم له هذا الشطر والاحد ان يقوم في مقابله [illegible] لان [illegible] المطيعين لا يستحقوا ذلك بل بالجود

لا تعمر ولا ذهب ذلك الا بما ذكرناه فان الله انما [illegible] هذه الافعال [illegible] وكان يمكنه ان لا يجعلها كذلك

في الكلام عليه ان يقال ان القديم [illegible] اذا فعل هذه [illegible] فانه اذا انعم على العبد بضروب من النعم

فلا بد ان يكون في ذلك من الثواب ما ذكرناه [illegible] ولي هذا الكون [illegible] هذا المجرى ولا يصح لانه انما

فانه يحسن منه ان يكلفه ما يحصل به المنفعه بجواز [illegible] ولو ذلك يسهل ما كلفنا الله فيه ذلك ما

يحسن منه ذلك في [illegible] الا [illegible] وليس [illegible] المنعم الذي [illegible] المنعم

يضمن الجود بالنفس والخاطر بالروح [illegible] والعامر بين يديه اناء الليل والنهار وما شاكل

عليه ما [illegible] المنفعه العظيمه [illegible] على خدمته [illegible] الاستحقاق في ذلك [illegible] حدى بعد

ذلك [illegible] يكون للمنعم عليه ان يقول [illegible] المطيعين من حيث الجود فظاهر

التفضل من بعد [illegible] في الثواب وانه انما [illegible] والاستحقاق [illegible] هو ما

الساقط لان الجود هو التفضل والتفضل هو ما يجوز لفاعله ان يفعله ولا يفعله [illegible]

لا يجوز له الا ان يفعله فكيف يقال ان هذا يحسن من حيث الجود وهل هذا الا [illegible] المستحق من جهه الله

واذ قد ثبت هذه الجمله فالذي يعلم من حال الثواب [illegible] والمشاق [illegible]

يفعل وذلك محال [illegible] يكون [illegible] والملاذ [illegible] في الدنيا لكان لا يصح فيه

انه لا بد ان يكون من جنس الملاذ [illegible] من قبل [illegible]

استحقاق العقاب

السمع وما يمكن ان يعلم [illegible] الله فيه [illegible] الذي يقوله في استحقاق الثواب [illegible]

الرعيه [illegible] في ذلك الا لما [illegible] ان القديم [illegible]

اما الدلاله العقليه [illegible] فان [illegible] يكون [illegible]

فالذي يدل عليه العقل [illegible] وحسن ما يحب [illegible] فيح [illegible] ما يحب [illegible]

او [illegible] الواحبات والاحسان [illegible] العقاب [illegible] من [illegible] استحقاقا

العرب [illegible] وحه [illegible] ان [illegible] الا انه [illegible]

من جهته [illegible] وان لا يجوز ان يكون الوجه في ذلك [illegible]

[illegible] ومن جهه العقل [illegible] اذا [illegible] هو [illegible]

لما لم يستحقه مضرة فإن قيل وهلا جاز أن يكون الوجه في الإيجاب هو لكي يستحق من جهته الثواب

قيل لأن الثواب نفع وطلب النفع لا يجب والإيجاب لأجله لا يحسن ولو أراد ذلك ولولا كان يحسن منه إيجاب النوافل

لأنه يستحق أيضا بها الثواب ومعلوم خلافه فإن قيل فهلا حسن منه الإيجاب

قيل لأن ورود الشيء في بعثه لا يكفي في حسن الإيجاب ولهذا فإن من حق فيه أن السلطان لو جوز هذه الواجبات

اغتصابه أن أشاطره على ماله فإنه يجب عليه أن يشاطره على ماله ولو كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب

فإن قيل يلزم على هذا تجويز أن يوجب الله تعالى القبائح ونفي الواجبات جميعا ليستغنم من ذلك ولولا ذلك لا لأن الإيجاب

إنما يجوز ويحسن لوجوب الشيء ونفيه قيل إنما ذكرنا ما لا يعلم ما لا يعلم إلا مكلفا وجوب الشيء في حسن الإيجاب

بل لا بد من غير ذلك أمر آخر وهو استحقاق الضرر إن خلا منه فلما كان يلزم ذلك أن يوجب إلا أحد قبيحا أو حسنا

لا يستحقه أن يكون فيه أحسن أصلا وذلك ما لم نقله فبطل دلالة **والدلالة الثانية** ما قاله

الشيخ أبو هاشم وتحريرها أن العقل يدل على حسن تحمل المشقة وذم الحسن فلا بد من أن يكون في معاملتها

من العقوبة ما يزجر عن الإقدام على القبائح ويدعو إلى الاجتناب عنها في الواجبات وإلا كان يكون المكلف مغرى

بالقبيح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى فإن قيل أن يا لم يعد بالإغراء وليس الخوف قيل لأنه قد يقع ما

هو حوب عن ذلك وقد ذكرنا أن الذم المجرد لا يقع به الاعتداد فإن قيل إن الطريق العقاب والخوف منه ويدل

الاعتقاد ثم يوطئهم على استحقاق العقوبة من جهة الله تعالى قيل لأن طريق العقاب إنما يتوصل إلى زوال الإغراء

إذا كان استحقاق العقاب معلوما لم يظن أنه يستحقه فإنما يستحقه ولا يتوصل إلى زوال الإغراء فأما

على هذه الطريقة فلا وعلى هذا فإن من حد بالواجب أن في الطريق سبعا فإنه يجوز سلوك تلك الطريق

في علمه بالسبع قطعا فإنه من الاحتمال لمؤونة يظن أنه إذا سلك تلك الطريق بأن سلمه من الخوف

بمنعه ذلك عن سلوك تلك الطريق فأما إذا لم يذكر ذلك الخوف من الاحتمال لم يعرف المؤونة ولا يكون هناك

مضرة معلومة فإنه لا يمنعه عن سلوكها كذلك ههنا فهذا هو الطريق العقلي **فأما الدلالة**

السمعية في ذلك فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلولم يجب

لكان لا يحسن التوعد والوعد بهما وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوي وقال لا يصح الاعتماد على

غيرها في ذلك وغرضنا ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليهما

وقد تعلقت الملحدة في ذلك بشبهة وهي أن قالوا إن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف فإذا لم ينتفع

المكلف بتكليفه تعالى إياه ليس يجوز أن يعاقبه ولكن ما فيه أنه يعود عليه تعالى النفع فكيف يحسن منه تعالى

أن يعاقبه لذلك وصار الحال في ذلك كالحال في الأجير إذا فوت الأجر على نفسه بأن يترك العمل فكما أنه لا يحسن

من المستأجر حين أن يحرم ذلك بالعقوبة لأجل تفويته على نفسه كذلك ههنا **والجواب** أن الله تعالى لا يعاقب المكلف

لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب ولذلك وجه

في استحقاق العقاب كما في الذم الذي أن العقلاء يذمون المخل بالواجب والفاعل للقبيح على تفويته

النفع بالواجب على نفسه وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح كذلك في العقاب وقد استهم

ذلك على الشاهد لأنهم أن العبد إذا استحق بعضهم من بعض العقاب ومما يتعلقون به في ذلك أن العقاب ضرر

من جهة الله تعالى وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن ليستحق العقاب أو لنفع أو لدفع أعظم منه أو للمعاقبة ولا شيء من هذه

الوجوه فهي معقول في مسألتنا هذه فيجب العقاب بقبح العقاب من جهة الله تعالى **والجواب** أن هذه القسمة

محتملة للزيادة غير منحصرة بين النفي والإثبات ولا يصح الاحتجاج بها على أن هذه الوجوه التي ذكرتها

مما لا يوصل بها في حسن العقاب فإن يستحق العقاب ما لا يستحقه وحقها في حسن الإضرار بالغير وهكذا الغرض

المعارف **ويعد** فقد حلت هذه القسمة عن هذا الحكم فإن من مذهب من خالفه في هذه المسألة أنه

اما يحسن من الله معاقبة المكلف لاستحقاقه له باقامته على الصالح واحتاله بالفواحش والمراد خلد
هو هذه القسمة في القسمة التي اوردها فسد كلامه ثم يقلب عليهم هذه القسمة في الذم
بيان ان الذم انما قرر وجب الاخلال لا لسعي الغبط او للمدح على ما ذكروه ومعلوم حاله وفي
بهذه الجملة استحقاق الثواب
قالوا بل لا استحقاق وكلنا فارضوا فيما ليس هذا الجواب في العقاب فيه والعقاب على المعاصي وجوابنا فان قيل
والعقاب واذا صح ذلك فان قيل ان الثواب انما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصي وذلك محال
لان هذه ان لو جمع بين الطاعات والمعاصي ان يكون مثابا معاقبا في حالة واحدة وذلك ما لا يصح
فان قيل ان هذا انما يلزم ان لو لم يسقط احدهما بالاخر فاما اذا اسقط الاول بالاكثر فان ذلك ما لا يلزم
قيل له انما الاستحقاق وان حال في حالة واحدة ومعاقبة دفعة واحدة
ما قولكم فيمن استويا الكان يجب ان يثاب ويعاقب على ان ذلك يعلم
ذلك بين على وابي هاشم في الخلاف في ان ذلك يعلم عقلا وسمعا او لا يعلم الا سمعا فعندنا على ان ذلك يعلم
عقلا وسمعا وقال ابو هاشم لا يعلم الا سمعا فانه لا مه اجمعت على ان لا دار الا الجنة او النار
فلو ساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يدخل النار وذلك ظلم
واما ان يدخل الجنة من لا يخلو حاله وقد دخل الجنة اما ان يثاب وذلك لا يجوز لان اثابة من لا يستحق الثواب
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح واما ان يتفضل الله عليه كما يتفضل على الاطفال والمجانين وذلك مما لا يصح
ايضا لا يصح لانه على ان المكلف اذا دخل الجنة فلا بد ان يميز حاله عن حال الولدان المخلدين وقد حالف
حال الاطفال والمجانين فليس الا ان يقطع على انه لا تساوي طاعات المكلف في المعاصي وفي هذا
في هذه الجملة الصوفية ونعم ان ثاد وقالوا ان بين الجنة والنار موضع يقال له الاعراف وعلى
قال الله تعالى وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم وذلك مما لا وجه له لانه خروج عن الاجماع واما
الاعراف المذكورة في القرآن فانما هو موضع في الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما في عرف الديك والدابة
واذ قد تقررت هذه الجملة فاعلم ان المكلف لا يخلو اما ان يخلص طاعاته او معاصيه
وعرضها او يكون قد جمع بينهما ولا يخلو اما ان تساوي طاعاته ومعاصيه او يزيد احدهما
او يكون قد جمع بينهما واذا كان قد جمع بينهما وزاد احدهما على الاخر فلا يخلو اما ان يسقط الاقل بالاكثر او ان يسقط الاكثر بالاقل
على الاخر فانه لا بد من ان يسقط الاقل بالاكثر او يستحق الجمع او يستحق احدهما الاكثر
لا يخلو اما ان يستحق الثواب والعقاب او يستحق كل واحد منهما فدل ما قلنا او يستحق احدهما الاكثر من الاخر
من الاخر لا يجوز ان يستحق من كل واحد منهما فدل ما قلنا ان يستحق من احدهما الاكثر من الاخر وقد
قال لا يعلم الا بدا ان يسقط الاقل بالاكثر غير ان وهذا هو القول بالاحباط والتكفير على ما قاله المشايخ
قال لا يعلم الا بدا ان يسقط بالاكثر غيره وهذا هو القول بالاحباط والتكفير على ما قاله المشايخ فاما
حال العباد في ذلك كما في المرجئة وعباد بن سليمان الضيمري فان مذهبهم ان العقوبة لا تزول الا بالتوبة فاما
حال الفناء ذلك كما في المرجئة وعباد بن سليمان الضيمري فانه مذهبهم ان العقوبة لا تزول الا بالتوبة المعاصي لا يشبه الا من خلط
كثرة الطاعات فما ذا يا بن الهاشمي ذلك على انه لم يرتكب من خلط الطاعات بالمعاصي لا يعلم ولا نبت
معاصيه وتلك المرتبة والعقوبة اذا لم يرجع بها الى ما ذكرناه في الاحباط والتكفير سيما
لها معنى **وجملة** القول في ذلك هو ما قد ذكرنا ان المكلف اما ان يخلص طاعاته او معاصيه او يجمع بينهما
واذا جمع بينهما فلا يستحق الى التساوي على ما يعدم فليس الا ان يكون احدهما اكثر من الاخر والاخر اقل
منه فيسقط الاقل بالاكثر وهذا هو الذي نعنيه بالاحباط والتكفير **فان قيل** هذا الذي ذكرتموه
بيان المذهب ومعنى القول بالاحباط والتكفير فما الدلالة على ذلك **قيل له الدليل عليه ما**
قد ثبت ان الثواب والعقاب مستحقان على طريق الدوام ولا يخلو المكلف من ان يستحق الثواب فيثاب
او يستحق العقاب فيعاقب او لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب او يستحق الثواب والعقاب
فيثاب ويعاقب دفعة واحدة او يؤثر الاكثر في الاقل على ما نقوله لا يجوز ان لا يستحق الثواب ولا العقاب فان

الحمد لله رب العالمين لبعض آل محمد وقع معه امر عظيم فنفس الله عليه ذكره التوسل هذا

يا أهل طيبة هل للاكدار من فرج وهل لما بي القلب من وهج ٥

تلك المدارك قد افعل والمستضر حين قد ضاق القضا وقلت حيلة للمهج ٥

كم غاث مسكين في كل معضلة وكم اغاثه ملهوف ونصر الحي ٥

وكم لكم من مقامات مباركة طيبة في الخطوب السود كالشرج ٥

فتوجوا واكشفوا ما قد الم بنا انا الغريب حادث مستضعف مزعج ٥

وجردوا عزائم النصر فقد مها جيش خميس سريع واسع الرهج ٥

يا سيد الرسل يا من لا نصير له لا ازدد دعاذي فلو في الصدر منبلج ٥

ها لحزيا البابت جو امنك تكشف عنه من يدرن من نار شهم ما حزن الحرج ٥

انت الذي تلك فوق العرش مكرمة وصرت له رب العرش [illegible] ٥

وقد شفعت فاشفعني بفكهم من اسرهم والناس نشعة الفرج ٥

دامت عليك صلوة الله ليس لها عدا انقطاع مدى الايام والحجج ٥

والآل والسابقين الاعجمي من مضر ما طرب العيس حادي الدلج ٥

تمت وشان من ذوي العرش معناها ٭ والحمد لله اولها واخراها

نسخا وضبطا وتصحيحا على مهل الى سماعا على تفحص محواها

أتقنا وضم كبحر اجزلحب غرر الفاوبل صاح ضعفاها

لمن على كف عبد جانا وجلا لا كن له سعة في فقها

بالله يا من بنا اسمعه ادع له بالرحمة من جنان الخلد اعلاها

عليش ذي معتبر ان نظرت الى عفو الذنب صنائع افنائنا وسواها

لمن الاياب وعلى النبي واله افضل الصلوات

وذالك على يد افقر عباد الله واحوجهم الى الله الراجي عفو ربه المسحه

لعلي بن محمد علي ... لطف الله

امر ... العلم

ذلك خلافًا لما اتفقت عليه الأمة وأيضًا فقد دللنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب
لذلك ولا يصح أيضًا أن يستحق الثواب والعقاب معًا فيكون معاقبًا مثابًا دفعة واحدة لأن ذلك مستحيل ولا وجه
والمستحيل فلا يستحق إلا أن يستحقه ولو نشير إلى صحة أن يفعل وإمكانه إذا المرجع به الوجوب ولا
وجوبه لأمر يعقد من غير وجه لولاه لما حسن أو لما وجب وهذا كما يجري يشتبه في الصحة ولا يصح الأمر إذا ذكرناه
مثل أن لا يسقط بالآخر هذا هو الذي يقوله الشيخان أبو علي وأبو هاشم ولا يختلفان فيه وإنما
الخلاف بينهما في كيفية ذلك على ما سنحكي من بعد إن شاء الله فإن قيل هلا كان الحال في الثواب والعقاب
عنده كهي في لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كما الحال في العوض مع العقاب قيل له إن كان المذهب على
ما حكاه أبو علي فلا يسوّل الآن ما ذكرتنا وجرى على السائل على أن كان المذهب ما يقوله أبو هاشم فالفرق
ظاهر لأن الذي له ولأجله فإن بان الثواب يحبط بالعقاب هو أنهما يستحقان على طريق الدوام وإن أحدهما
يستحق على سبيل التعظيم والإجلال والآخر على سبيل الاستخفاف والنكال ولا يمكن الجمع بينهما وهذا
غير ثابت في العوض مع العقاب فلا يقع لتنافي أحدهما على الآخر بيان ذلك أن العوض لا يستحق دائمًا
ولا هو مستحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يشبهه ومن العقاب ما ينافيه وإذا كان هذا هكذا أسقط
ما قالوه وقد ثبت أنه يستحق العوض على الله والعقاب منه فإنه إنما يستحقه عليه إن شاء فيرعليه ما يستحقه من
العوض في الدنيا وإن شاء جعله في غرضات يوم القيامة وإن شاء جعله محصا من عقابه لأن العوض يستحق
على هذا الوجه لعلل أن سأله الله على الوجه المستحق لا ينكر وأول هذه الوجوه أو جم والثالث أيضًا
فأما الثاني فقد حكاه من أن الأمة اتفقت على أن من دخل النار مستحقًا للعقوبة لم يثبت بعد ذلك في
دراجه ونعي قيل على الوجه الثالث أن هذا يشبه القول الذي يحرزمنه وهو القول بوقوع الإحباط
في العوض والعوض كالأحوال إن يقال ولا كذلك فإنه لو يستحق ما لا عوض إجمالا لعوض لا
يسقط بهذا القدر من العقاب إلا وفاء واحدًا يحبط وما لو كان في الثواب والعقاب فلا يصح ما توهمه
هذا القول بحوالتنا وأوردنا من السؤال على مذهب أبي هاشم وأما أبو علي فقد حكينا عنه
التسوية بين العوض والثواب في هذا الباب ولعله إنما سوى بينهما من حيث كان يقول إن العوض
يستحق على سبيل الدوام كالثواب فإنما يقدر جوبه على ذلك فلا يقع التشبيه في هذه المسألة موقع
فإن قيل إذا كان الشيخان لا يختلفان في وقوع الإحباط والتكفير ففي أي موضع اختلفا في هذه المسألة
قلنا في موضعين أحدهما أن الإحباط والتكفير إذا وقعا في الطاعة والمعصية أم في الثواب
وفي المواضع والعقاب فقال أبو علي بهما إنما يقعان في الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يجوز أن يوثر أحدهما في الآخر
دون الثواب والعقاب اللذان لا يوجدان مقابلين فيصح بأن أحدهما في الآخر وقال أبو هاشم إنما يقعان
في الثواب والعقاب قال وذلك لأن الذي أوجب الإحباط والتكفير هو امتناع الجمع بينهما للمنافاة
والذي يمنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب حيث كان أحدهما مستحقًا على سبيل التعظيم
والإجلال والآخر على سبيل الاستخفاف والنكال دون الطاعة والمعصية فمعلوم أن الجمع بينهما
ممكن غير متعذر فيجب ألا يقع الإحباط والتكفير إلا في المستحق على ما ذكرته وقال أيضًا إن الطاعة
والمعصية متى خرجا أن يستحق عليهما الثواب والعقاب كان فعلًا مرضيًا أو محبوبًا لم يقع بينهما الإحباط
والتكفير ومتى وقعا على الحد الذي يستحق عليه الثواب والعقاب وقع بينهما الإحباط والتكفير فيجب
ألا يقع إلا في المستحق وذلك ظاهر وقال أيضًا إنما لا يقع الإحباط والتكفير إلا أنه يحسن من الله فعل ما كان فيها
منه أو يقع منه فعل ما كان حسنًا فلا بد من أن يفعل فإنما يعتبر حاله من حسن أو قبح ومن قبح الحسن إن كان أول

الكلام

وتبطل الطريقة بحسب عن قول ابي علي كيف
الطاعة والمعصية فانهما اذا وقعا لم يسقط حالهما بعد ذلك فاما اذا
يقع الاحباط والتكفير بين المستحقين وهما معدومان لا يصح ان يوثر احدهما في الآخر فيقول
فلما ان الاول يسقط بالآخر وان الآخر يوثر فيه فلسنا نحتاج الى انه لا يحسن من الله فعله بالمكلف
بعد ما كان حسنا لا ان هناك امرا مثل ما بين العلة في المعلول وان ثبت في المثبت فيسقط ما يتعلق به

وههنا موضع اخر وقع فيه الخلاف بينهما

وسلم ما احتاج اليه ابو هاشم بشئ ويقول به وصورته ان يأتي المكلف
وهو الكلام في الموازنة فان ابا علي يسكت في بابها فمن مذهب
بطاعة يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب ومعصية يستحق عليها عشرين جزءا من العقاب
ابي علي انه يحسن من الله تعالى ان يعاقبه في كل وقت عشرين جزءا من العقاب ولا يثبت لما فيه يستحقه على طاعته
الى انه يحسن من الله ولا يحسن منه ان

وقال ابو هاشم انه لا يحسن من الله تعالى

الا ابتها بالثواب بعد ما ازداد عقابه عليه ثم يحسن الثواب الذي قد استحقه على
بعقابه من العقاب الا عشرة اجزاء فاما العشرة الاخرى فانها تسقط بما والذي
ما اتى به من الطاعة وهذا هو الصحيح ولعمري انه العدل اللائق بالله تعالى دون ما يقوله ابو علي
بدل على صحته هو ان المطلق اذا اتى بالطاعات على الحد الذي امر به وعلى حد لو اتى بها معرى عن المعصية
لكان يستحق عليها الثواب فيجب ان يستحق الثواب عليها وان اردفها بالمعصية الا انه لا يمكن والحال
هذه ان يوفر عليه الحد الذي يستحقه لاستحالته فلا بد من ان يزول ما به من العقاب فيجب ان يرجع
الضرر الذي فيه في انه يعد من المنافع وعلى هذا يصح قولنا فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره فاما على مذهب ابي علي فلا يصح ذلك فيكون عدلا عاصيا لكن لا يسمى لما اتاه من الطاعة
فكيف لا يشاء لو كان الامر على ما يظنونه علينا لما قد ذكرنا
وقد نص الله تعالى في خلافه ومتى قال فهذا الفاسق احرى
من اتاه به غير ممكن ولا متصور فاما شيخنا ابو علي فقد يتعلق في ذلك بوجوه
من ان يستحق الثواب السه وفي
باتيانه في المعاصي وارتكابه الكبائر فقد خرج عن ثقته واحرى من
هذا المعنى قال الله تعالى ان يحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فصار حاله كحال من حاط الغير تولى ثم فعله فعل
ان يسلمه الى صاحبه فانه لا يستحق الحافظة الاجر لما فاته وافسدها عليه بالفسق كذلك ههنا وربما تشدد
في ذلك بقوله عز وجل وقد سال الرب ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ويقول لولا انه قد وجد ذلك على ما
ذكر به وان الكافر لا يصح ما ذكره الله تعالى من اعمال الكفار والمتكلمين للكبائر وربما قال ان الثواب اذا سقط
فانما يسقط بالندم على ما اتى به من الطاعة او بعقاب اعظم منه ثم اذا سقط بالندم من الكل فكذلك اذا
سقط بالعقاب الذي هو اعظم منه وجب ان يسقط الكل فلا فرق بينهما في قضية العقل والاصل في الحق
عن ذلك ان ما ذكره اولا وهو ان الفاسق بجناية على المعاصي وارتكابه الكبائر اخرج نفسه من ان
يستحق الثواب ولا يصح لان الفاسق انما اتى بالطاعة على الوجه الذي كلف وامر به وعلى حد لو اتى بها معرى عن الكبيرة
لكان يستحق عليها الثواب وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجه من ان يكون مستحقا للثواب فقصد ما ظنه
الاحباط الذي قاله انما يستحق الاجر من حيث انه انما يستحق الاجر
واما ما اورده في مسالة ذلك فلا يصح ايضا لان هذا الاحباط انما ... طريقة المودع ادريه
على ما سلمه الى غيره ولم يسلمه بل ضيعه فلا تسليم حتى لو قدرنا انه انفق بعد التسليم لكان يستحق الاجر الا انه اصح
على ما تقدم وقوله تعالى ان يحبط اعمالكم فانما ذكره فهو كلام الله وحده وبدلنا ان الله منزه عنه واما قوله تعالى
الا الاحباط على الحد الذي يقوله دون ما ذهب اليه فذلك يحصل الظلم والله تعالى منزه عنه واما قوله تعالى
وقدمنا الى ما عملوا من عمل لا انه فانه لا يتعلق به لطاعة لان الهبا انما يستعمل في احكام دقيقة والافعال

العباد اعراض فكيف يجعل احباطا وهل في ذلك الا قلبنا الاختيار ومتى عدل عن الطاعة واشتغل
بما تناوله لم يكن هو به احق منا فساواه له على وجه يكون ذلك له الفعل والنزع فقول الملازم له ان الفاسق
لا يستحق على الله الثواب على الحد الذي كان يستحقه لو لم يرتد فيه بالمعصية الكبيرة ولا يستحقه كالاستحقاق
بالهيا المسور و اما ما ذكره من ان الثواب اما يسقط بالندم او يفعل ما اعظم منه ثم اذا اسقط بالندم
يسقط كله فكذلك اذا اسقط بالعقاب وجب ان يسقط كله فجمع بين امرين من غير علة جامعة ولا شبه
فقوله ان الندم انما اثر في سقوط الثواب باجمعه لانه يزيل المجهود في تلافي ما وقع منه حتى يصير في الحكم
كانه لم يفعل ما قد فعل وهذا غير ثابت في العقاب وبانه في الثواب فانه انما يؤثر في ان الله يطرح
المعاملة على الحد الذي كسبنا فيجب حمله ما ذكرنا في هذه المسئلة فصل

تكملة الكلام في الصغائر والكبائر وما يتعلق بهما واتصل بهذه

يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته وما يستحقه على الصغيرة يصير مكفرا في جنب ماله
من الثواب لم يكن بد من بيان معنى الصغيرة والكبيرة وجملة ذلك ان الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون
عقاب فاعله اكثر من ثوابه اما محققا او مقدرا وقد يستعمل ذلك على وجه اخر من الصغائر لانه ذكرها
ههنا فليس المقصود الا ما ذكرنا. و اما الصغيرة فهو ما يكون عقاب فاعلها اقل من ثواب طاعاته اما
محققا او مقدرا او حكما في الموضع الذي بيناه اما محققا في الكافر ومن لم يطع الله فانه قد
يقع في فعاله الصغيرة والكبيرة على معنى انه لو كان له ثواب لكان يكون محبطا بها او يكفره من المعصية
في المعاصي صغيرة وحكمنا بان الكل كبائر واحدة وذلك بين شيخنا ابي علي وابي هاشم وبين الخلاف في
ان يكون في هذا يتعلق اسماء المعاصي على صغيرة وكبيرة ولا يعلم ذلك الا شرعا وقد ذهب ابو علي الى ان ذلك انه يعلم
الاسم عقلا وقال ابو هاشم ولو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز ان المعاصي كلها كبائر فنعلمها ان عقاب
يستحق عليها حالا ويجوز ان تكون كلها طاعة ولا يستحق عليها الا واحد من الثواب وذلك على القدر الذي يستحق عليه
النعم ويحصل ذلك لكنا اذا احكم الوجه الذي يعظم المعصية لاجلها وقد ثبت ذلك فاساه الولد الى الوالد الذي ان
فان فكان ذلك اعظم من الاساءة الى الاجنبي فكذلك جاز ههنا فان قيل وما تلك الدلالة الشرعية التي
دلت على ان في المعاصي ما هو كبير ومنها ما هو صغير أي كتاب الله ذلك ام في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ام في
اجماع الامة قيل له اما اجماع الامة على ان تعالى العقاب يستحق على الكبيرة دون الصغيرة فظاهر على ما
ستعرفه وسنتكلم فيها ذكر الصغيرة والكبيرة وما في معناه. وقال الله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها وقال كل صغير وكبير مستطر وقال وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان
عدد المعاصي هذا الترتيب بدا بالكفر الذي هو اعظم المعاصي وثناه بالفسوق وختم بالعصيان فلا بد من
ان يكون ذلك انه الصغائر وقد صرح بذكر الكفر والفسوق قبله وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا اللمم فلا بد من ان يكون المراد باللمم الصغائر والا كان لا يكون للاستثناء معنى وفائدة
اذ المستثنى لا بد ان يكون غير المستثنى منه وقال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وان المراد به الصغيرة على ما سيأتي في التفسير لكتاب الله تعالى فيجب الرجوع اليه ذكرنا
على ان في المعاصي صغيرة كان فيها كبيرة ولو خلينا وقضية العقل لكنا نقطع على ان الكل كبائر على
ما ذكرناه وابو هاشم كان يقول كما يعلم عقلا ان سرقة درهم لا يكون كسرقة عشرة دراهم وان احدهما
كبيرة والاخر بخلافه وذلك ما لا يصح لما تقدم وما ذكر

ههنا كلام في بعض حرب

ان كل عقاب كبير واطرد ذلك مذهبنا المعروف للشيخ من اصحابنا والذي يدل على ان ذلك مما لا يصح هو ان الكبيرة
والصغيرة سيان اذا كان كلاهما في مقادير الثواب والعقاب فلا بد من ان يكون الطريق اليه دلالة الشرع عليه
ولا دلالة تدلنا على ان كل عقاب كبير فيجب التوقف فيه ويجوز ان يكون كبيرا وان يكون صغيرا وبعد
فان الكفر قد يقع كبيرا وان لم يكن هناك عقاب فكذلك الكبيرة لا يمتنع ان يكون كبيرا وان لم يكن هناك عقاب
فلا يثبت والحال هذه للعقاب بامر فكان يجب متى وقع الفعل ان لا يمكن القطع بكونه كبيرا ولا عقاب
هناك الا القطع بكونه كبيرا فان كان هناك عقاب فلا عقاب الا بما يرجع الى كون الفعل كبيرا وصغيرا

فصل في هذه الجملة الكلام في ان الله تعالى لا يجوز ان يعرفنا الصغائر باعيانها

والذي يدل على ذلك هو ان تعريف الصغائر اغراء بالقبيح والاغراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى
فان قيل ولم قلتم ان تعريف الصغائر من الله تعالى اغراء بالقبيح قلنا لان المكلف اذا علمها صغيرة وانها
مما لا يستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفرا في جنب ما له من الثواب كان في الحكم كالمغرى
عليها ومغرى بها فان قيل ذلك انه اذا علم انه متى فعلها في الحال والاصرار لا في الحال ولا في المآل كان
الحكم كمن يقال له افعله ولا تبعة عليك وهذا اغراء بما قلناه وليس لاحد ان يقول ان مع العلم
بعده لا نسلم لانه اذا اتبع به في الحال والاصرار عليه في الحال والاستقبال كان متى فعله
انه اذا علم انا نحجبه على الصغيرة من العقاب سقط جملة من ثوابه على قولكم بالموازنة لا يكون مغرى بفعله
ولا مغرى عليه قيل له اما على مذهب شيخنا ابي علي فلا كلام فانه لا يقول بالموازنة واما على مذهب ابي هاشم
فالجواب ان المكلف اذا علم سقاطه بالصغيرة في الحال وعلم انه لا يستحق الا اجرا سيما الا وجمله
فان قيل فيجب على هذا الا يحسن من الله تعالى التكليف
الا ما يشتهيه فانه لا يبالي بسقوط ما سقط من ثوابه فان المكلف اذا علم انه يصل الى ما يشتهيه في الآخرة
بالثواب والاعمة فما يستحق عليها من الثواب فان المكلف قيل له ذلك وموقنا انه
مع اذا الثواب حاصل واجب المصلحات لم يعد بما يستحق من الثواب من الثواب
كان مكلفا يعال الا بعد ما يسقط من ثوابه بالصغيرة اذا علم انه لا يشتهي شيئا الا وصل اليه مع انه كالحاصل
له بالاستحقاق فلا زال يعدها بحجة على الثواب من الثواب اولا واحوا لانه لم يحصل بعد قيل
له في سنها فان العقاب انا مكلفنا الثواب وحسن منه ذلك لما كانت مستهلة للعقاب اذ اعمه الله
لا لمجرد الثواب حتى ان لم يقع به اعتداد وحيا لا يحسن وليس حكم الحال في الصغيرة على ما ذكرنا فان قيل
السنة ان الله عرف انبياء المعاصي باعيانها فكيف منعتم من ذلك قيل له انما يعلمون ذلك بعد الوقوع ويجوز
ان يعلموا ذلك بعد الوقوع فان قيل اذا علم بعد الوقوع انها صغيرة وانه لا عليها مثلها فيكون مغرى
على فعله قلنا ان ذلك لا يمكن لان مثل الصغيرة يجوز ان يكون كبيرا على ان النبي اذا علم ان بعض ما قد استحقه
من الثواب سقط بالصغيرة ويسقط بفعله اخرى مقدارها كان ذلك اقوى الصوارف ولهذا قال الاحبار
اما الله قبح لك بهذه الجملة ان تعريف الصغائر مما لا يجوز على الله تعالى فان قيل افلا يجوز على الله تعالى ما هو شرح
هذا وهو تعريف بعض المكلفين انه سيأمن من الدهر وبشارة النعيم بالجنة وذلك نحو ما فعل الله تعالى
بالعشرة على لسان رسوله محمد عليه السلام انه تعالى لن يعاقبهم لما كسبوا وانما سيطهروا العارض ونحو بشارته
بالجنة قيل له ان العشرة المبشرين بالجنة ظاهر فان تعريف الصغائر موضوع للاغراء على ما وصفنا وليس
هكذا الحال في تعريف البقاء والبشارة بالجنة لانها انما موضوعة للاغراء بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف
الاشخاص فمن الناس من يكون ذلك داعيا له الى الاكثار من العبادات وصار داعيا اخبار الثواب حش
وفيهم من يكون حاله بخلافه فيقدم على ما يعرف من حاله انه لا يدعو الى ما يصرفه عنه فان قيل الا ما ذكرنا كيف يمكن ان ذلك
والله اعلم

ليس بموضوع للالجاء مع انه ما من مكلف الا وهو اعلم انه متى سمعه كان ذلك داعيا له الى الاجتناب المحارم
رجاء ان يتوب في حرمته ويدخل الجنة فصل لان علمه بانه يبقى انما يدعو الى الاستقلال بالمناكير مع
قطع على انه لا يستمر على السيئة بل يسوف الى اخر العمر فاما وهو من المجوز الا يتوب بل يعرض عارض فيمنعه من
التوبة ويحول بينه وبينها لم يكن يدعو الداعي الى [illegible] ما يستمر به في المستقبل على ما ظننتموه واما
الثبات بالجنة فانه لا شك من يقطع على انه يكون من اهل الجنة مع احسب لمولاه شيئا واذا الواجب
فكيف يدعو الباعث في الحال اما قلناه الى الفساد فصل قد ذكرنا ان المدح والذم
والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية والذي نذكره ههنا ان المدح والثواب كما
يستحق على الطاعة فقد يستحق على الاخلال بالقبيح وان الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق
على الاخلال بالواجب فهذه مسئلة خلاف بين شيخينا ابي علي وابي هاشم فعند ابي علي ان الثواب والعقاب
لا يستحقان الا على الفعل فاما على الا فعل فلا بناء على قوله ان القادر بالقدرة لا يخلو عن الاخذ والترك واما
عند ابي هاشم فان الا فعل كالفعل في انه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب والذي يدل
على صحته هو انا متى علمنا اخلاله بالواجب علمنا استحقاقه للذم وان لم نعلم امرا اخر كما انا متى عرفنا
كونه فاعلا للقبيح علمنا انه يستحق الذم وان لم نعلم شيئا اخر فيجب ان يكون كل واحد من الامرين مؤثرا
في استحقاق الذم على ما نقوله يبين ذلك ويوضحه ان من كان [illegible] ودفعه وطولب بالرد فاستبطأه
على [illegible] ولم يرد يستحق الذم كالذي طلبه وغصب قطعة من ماله وليس ههنا ما يمكن ان يستحق
الذم من اجله الا هو انه اخل بواجب عليه فيجب ان يكون الاخلال بالواجب كفعل القبيح في استحقاق الذم
عليه وايضا فانه [illegible] من يستحق الثواب او لم يلطف مع [illegible] في المعلوم لطف يفعل التكليف
لا يستحق الذم [illegible] لما يستحقه الاخلال بالواجب اذ ليس ههنا ما [illegible] فيقال انما الذم
عليه لا على الاخلال بالواجب والاخر يستحق الذم لهذا الوجه ولئن [illegible] ان [illegible] الواجب
انه لا يخلو عن الاخذ والترك ولا [illegible] في الله [illegible] فصل هذه الجملة
ان العقلاء يستحقون ذم من لم يرد الوديعة مع الامكان [illegible] اذا علموا ذلك من حاله وان لم يخطر
ببالهم شيء اخر [illegible] الاخلال بالواجب جهة في استحقاق الذم والا كان لا يجوز ذلك لان العلم يحسن ذمه
يتفرع على العلم بما يستحق عليه الذم وهم لا يعلمون شيئا سوى اخلاله بما وجب عليه مع ان له العلة والعكس
فصح ما اخترناه من المذهب واما ابو علي فقد بنا مذهبه ذلك على اصل قد حكيناه عنه غير مرة وهو
استحالة خلو القادر بالقدرة عن الاخذ والترك وذلك اصل قد [illegible] فاذا اشرنا الى طريقة القول
في فساده حسب ان احدنا مع علمه [illegible] في الاستواء [illegible] فقد حلا عن
الامرين جميعا فقد [illegible] هذا وقد [illegible] الاصل [illegible] فساد الاصل يوذن
بفساد الفرع لا محالة وعلى ذلك فقد ذكرنا ان العبد [illegible] الثواب [illegible] الحال من
خالف في ذلك فقد [illegible] منها هو ان مذهبكم هذا [illegible] مذهب جهم [illegible] العبد
على ما لا يفعله [illegible] ما جوزتم ان يعاقب العبد على ما لا يفعله فاما
ان لا يكون هناك فعل [illegible] استحقاق الذم والعقاب فلا وانتم فقد جوزتم ان يذم ويعاقب
وان لم يكن هناك فعل ولا كف ولا اخذ ولا ترك ولا [illegible] ولا [illegible] وذلك ادخل في الجهالة من
[illegible] وجوابنا انكم ان اردتم [illegible] انا نجوز ذم من لا يستحق الذم اصلا فليس كذلك فان حالة
بالواجب جهة في استحقاقه الذم معقولة على ما [illegible] وان اردتم انا جوزنا ان يذم المرء ويعاقب
لا على فعل فذلك [illegible] وهو الذي [illegible] مذهبنا [illegible] وهل هذه الطريقة الا طريقة التشنيع

لا محالة ع

الذي لا يخرج عنه فاحسن الفروق بينهما وبينه هو انه يجوز ان يعاقب لمن فعل ما لا يفعلونه والاندر في عينه السنه بل على ما
لا يقدر عليه ولا يطيقه اصلا وليس كذلك حالنا فانا انما نجوز بذمه ومعاقبته على اخلاله بما وجب عليه
بعد ما اعطي القدرة على ذلك وخلي بينه وبين ان يفعله وان لا يفعله وان يحث عليه فيه فيكتسب شيئا اخل المرء ... و مثل
هذا الامر قبله المسوق المحصل ومن ذلك قولهم انكم اذا جوزتم ان يعاقب المكلف على ان لا يفعل ما وجب عليه
فكانكم جوزتم ان يعاقب على العدم وذلك محال لان هذا ان لا يفعل كان معدوما وان يستحق هو ذما ولا عقابا وايضا
فان العدم مما لا يقع فيه اختصاص فكان يجب اذا اخل احد بواجب ان يستحق جميع من في العالم الذم ومعلوم
حاله والجواب عنه كالجواب عما سبق وهو انه لم يستحق الذم والعقاب على العدم من حيث انهم ما طلبوه واما
ومنها ما يقولونه في ذلك ان المكلف لو استحق ذلك على اخلاله بالواجب مع التمكن وازاحة العلة
يستحق ذلك على اخلاله بالواجب مع التمكن لوجب ان يستحق المدح والثواب على ان لا يفعل ما هو قبيح منه وهذا يوجب
الذم والعقاب على الاخلال بما وجب عليه لو جاز ان يستحق المدح والثواب وذلك محال فما اداه اليه وبعضه
في المكلف اذا اجمع بين صدين لا يوثر ان يكون مستحقا للثواب والعقاب والمدح والذم والثواب والعقاب
وجاز ان يكون محالا وليس ذلك الا القول بانه لا يفعل لسر جهة في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
انما كان يلزم ما ذكروه ان لو لم يعلل بالاحباط والتكفير فاما من قولنا انه اذا اجمع بين
هذين الامرين كان الحكم للذي عليه منهما على ما نقوله في الجمع بين الفعلين يستحق على احدهما الثواب وعلى
الاخر العقاب فان هذا الكلام ساقط ومن قالوا ان الانتقال فيه فيستحق التبعيض بشرط الذي بدلا يكون
احدهما اعلى من الاخر وكيف يستحق احدهما حكم الاستثناء في الاخر كان الكلام ان الذي يدل على محال ما
ذكروه انما يقع في الثواب ان المستحق على الاخلال بالقبيح والعقاب المستحق على الاخلال بالواجب ما قد بينا
ان الاحباط والتكفير انما يقعان بين المستحقين لا على ما يقوله ابو علي انهما انما يقعان بين الفعلين وبين الفعل
واحد المستحقين فيسقط هذا السؤال الا انه يورد فيه اصحابنا في هذا الباب عبارات له
معلوم لهم بها يجوز لهم ان من لم يرد الوديعة او اخل بقضاء الواجب انما طالما عاقبنا ويعدنا
الى غير ذلك من الالفاظ وهذه الالفاظ والاسامي انما يستوي فيها فلولا ان هناك امرا لا اخذت
منها هذه الالفاظ منها فالمستحق والاكان لا يصح هذه التسمية والحال ان هنا يوصل منكم
الى ما قد ركبه الله في العقول وذلك ما لا يستلم المناسبة لذلك وبوجه انهم يسمون من لم يرد الوديعة
الى ان لم يعلموا هناك فعلا البتة فكيف يصح ما ذكروه فهذه جملة ما نذكره نحن في هذه المسئلة والاستقصاء
طالما وان لم يعلموا هناك فعلا البتة فكيف يصح ما ذكروه فهذه جملة ما نذكره من هذا الكتاب

فصل

الى كل من وقع في استحقاق الاسولة والاجوبة ممكن ان اخر هو ما حصر به من هذا الكتاب

في ذكر ما ان المدح والثواب والذم والعقاب كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة
والمعصية فقد يسقط على ما يفعله وذكر ما الوجه في ذلك حسب ما يحتمله الموضع والذي يذكره ههنا الطاعات

اعلم ان الثواب يسقط بوجهين احدهما بالندم على ما اتى به من
ما يؤدي في اسقاط الثواب والعقاب بالندم على الطاعة لان الحال في ذلك كالحال
والثاني بمعصية هي اعظم منه وانما قلنا ان الثواب يسقط بالندم على ذلك لكن ما كان يستحقه لذلك ههنا
فيما احسن الى غيره لم يدر من قبل ما فعله من الاحسان فان ندمه على ذلك ان يحسن الى غيره قد ان الي
واما سقوطه بمعصية هي اعظم من ذلك فظاهر ايضا لان ذلك بمنزله ان كان لا يستحق مدحا ولا ان كان يستحقه
من اساء اليه اساءه هي اعظم من ذلك نعمه ومعلوم انه في الحال هذه المستحق به المستحق والاله لا يسقط الذي يوجه
بل لو اساء ه كذلك الحال في مسلما فهذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق رحمه الله فانه يسقط بالندم على ما
واما العقاب المستحق رحمه الله
اذا اسقط الثواب اسقاط الله اليه فى الوجه فى اللغات ان يستطيع الندم فى الاعتبار ان الحدث الى غير
فعله وبالمعصية لا طاعه هي اعظم منه عنه كالوجه لان يستطيع اتا هذا الاعتبار ومعلوم ان اذا اتى بما يقدر

اليه احسن ان محبتها فانه يسقط ما كان يستحقه من الذم لا يحسن مما الحدث يدومه بعد ذلك وكذلك الحال في التوبة مع العقاب هذا في الذم وأما الطاعة التي هي عظيمة فانما تؤثر في اسقاط العقوبة المستحقة لان الحال في ذلك كالحال فيمن سال غيره بان يكسر له ايسر ما يملكه ثم اعطاه في معاملة من الاموال النفيسة ما لا يستحق شيئا والامر في ذلك بين فيما امكنا انه وان كان هذا لا يستحق من قبله الذم اسقاط العقاب فالتوبة عن ان يكون الطاعة انما تؤثر في سقوط العقوبة ما يستحقه من العقوبة اذا كان الكلام في الصغائر واما الكبائر فان عقابها لا يزول بفعل الطاعات المعمولة في مثل هذه الاعمال على ما يستحق من العقاب بالتوبة وههنا وجه آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله وهو اسقاط الله وعفوه عن الفاعل وهذا الوجه لا يسقط التوبة على ما مر فان قيل او يحسن من الله تعالى ان يسقط ما يستحقه الكافر والفاسق من العقوبة ام كيف القول فيه قلنا قد اختلف العلماء في ذلك فمن قدماء البغداديين من ذكر انه لا يحسن من الله تعالى ان يعفو عن العصاة ولا يعاقبهم على ما اخبر بانه يفعل بهم ما يستحقونه وقال اصحابنا ان ذلك لا يحسن من الله تعالى اسقاطه بل يجب عليه ان يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة

فصل في اعلال البغدادية فيما يحكى عن اصحابنا او حسنه تعالى ان يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة وقالوا لو جاز ان يعفو عنهم فان العقاب عندهم انما جاز لانه لو حسن من الله الثواب عندهم لا محالة من حيث الجود وليس هذا موجودا في العقاب فانه يجب فعله بكل حال والذي يدل على فساد مذهبهم هذا ووجه ما حكيناه هو ان العقاب حق لله تعالى على الخصوص وليس في اسقاطه اسقاط حق ليس من توابعه وان له اسقاطه كالدين فانه لما كان حقا لصاحبه كان له ان يسقطه وان يسقط اسقاطه اسقاط حق ليس من توابعه وكان له اسقاطه كان له ان يسقطه كما ان السوقة كذلك في مسلمنا وقولنا ليس في اسقاطه اسقاط حق ليس من توابعه احترازا عن الذم فانه حق يسقط بسقوط العقاب يسقط لانه كان من توابعه كالاجل مع الدين فان قيل الحق هو لصاحبه ان يستوفيه والنفع يستحيل على الله تعالى فكيف يصح ان يكون العقاب حقا لله تعالى قيل له انا نعني بذلك انه كان الى الله تعالى ان يعاقبهم جلالا فلا معنى لقوله البغداديين فان قيل السر في انه من حق الله انه لا يكون له اسقاطه فهلا جاز مثله في العقاب ان يكون حقا لله تعالى وان لم يكن له اسقاطه قيل له ان في ما ذكرناه ما يسقط هذا السؤال فقد قلنا ان العقاب حق لله تعالى على الخصوص وليس هكذا سبيل الذم فانه كما هو حق لله فهو حق للمشتمين ولجميع العقلاء فانهم يستحقون ان يذموا على الاساءة ولا يعدمون عليها او يكونوا في الحال لا يعدمون عليها وهكذا الجواب لهم اذا قالوا اذا قالوا ان الشكر حق للمنعم ثم ليس له اسقاطه فكذا العقاب لان الشكر كما انه حق للمنعم فهو حق للمنعم عليه ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى في المدح من العقلاء فكيف يدعا انه محض حق للمنعم فان قيل السر ان الثواب حق للعبد كما ان العقاب حق لله ثم لا يكون للعبد اسقاط ما استحقه من الثواب فهلا جاز مثله في العقاب قيل له ان الحق انما كان يصح من مستحقه اسقاطه متى كان مستوفى له ولم يكن في الحكم كالمحجور عليه ولهذا فان الصبي لا يقدر على اسقاط حقه وان كان لحوله لما لم يكن من هذا مستوفى اذا ابت

هذا في الثاني الذي خرجنا مع السؤال في الطفل مع ماله من الحقوق فكما انه ليس له اسقاطه من حقوقه لما لم يكن له استيفاؤها وكان محجورا عليه كذلك ههنا بل ذلك وصوحا ان العبد يكون في حكم المكلف الى الا يسقط ما يستحقه من الثواب كذلك فسقط هذا السؤال لاصله واما **شبهة البغدادية** في هذا الباب فهو ان قالوا ان العقاب لطف من جهة الله تعالى واللطف يجب ان يكون معقولا للمكلف على بلوغ الوجوب

ولن يكون كذلك الا والعقاب واجب على الله فمعلوم ان المكلف متى علم انه يفعل به ما يستحقه من العقو
على كل وجه كان اقرب الى ان لا حاله وان حسنات الكفار ... ذلك يقولون ان العقاب اذا
كان لطفا للمكلف فلا بد من ان يعرفه الله انه يفعله والا كان مخلا بما هو واجب عليه والاصل في كونه
معنى ذلك هو ان يعلم ان اللطف يجب ان يفعل بالمكلف على جميع الوجوه على ما ذكرتموه ولكن اذا كان ممكنا
وههنا لا يمكن لانه لا حال الا والفاسق يجب ان يتوب الى الله ويندم على ما اتاه ويقلع عنه فكيف
يمكن تعريفه انه يفعل به العقوبة لا محالة لولا صحة هذه الجملة والا كان يجب ان يعرف ان توبته لا تقبل اذا ندم
على الكبيرة وان بالغ في الانابة وبذل الجهد في ذلك وما وقع منه فمعلوم ان هذا في باب اللطف قوي ومتى
ادى ذلك الى ما يمكن ولا يجوز فليس لنا ان نصفه بما يشبهه وبعد فان اللطف هو ما يثبت له حظ الدعاء

الدعوى

والصرف والحظ للعقاب في ذلك وما الذي يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب فكيف يصح ما

فصل وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ان الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة
وعطف على ذلك القول في انه يستحق العقوبة والاست... الصحيح في ذلك هو ان يذكر اولا انه يستحق العقوبة
ثم يثبت عليه الكلام في انه يفعل به ما يستحقه والذي يدل على ان الفاسق يستحق العقوبة قوله والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية ووجه الاستدلال به هو انه امر بقطع يد السارق عند
حصول شرط المعتبر في هذا الباب على طريق الجزاء والنكال فيجب ان يكون مستحقا للعقوبة وكذلك
قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله وهذا
يدل ... الفاعلات الموبقات
من ان الزاني مستحق للعقوبة وكذلك فقد ثبت ان ... بعد من الرحمة والثواب ... الا ...
لعنوا في الدنيا والاخرة واللعن هو الطرد والابعاد ولن يكون كذلك الا وهو يستحق العقوبة
... كان ارحل للعن
ذكر به القطع ونفت عنه مكان الدين ... وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وهذا يدل على ما ذكرناه ايضا
من جهة الله عز وجل وهكذا فقد قال الله وليشهد ... الحدود ذكرها للعقاب مع ان الحدود كما يقام
كيف يمكن الاستدلال بامامة الحدود على كون المحدود ... والعامرية مع انهما
على الفاسق فقد يقام على التائب وعلى هذا توبة ... بعد التوبة وكذلك ... بعض العلماء ان
تائبة ... له او ... هذا ان هذه مثله ... وهو احد قولي الشافعي
لا يقام عليه الحد ... اذا كان ... على الفاسق كما ... اما الاستدلال
هذا لا كلام واذا قلنا بانه يقام عليه الحد كما يقام على الفاسق ولن يكون كذلك الا وهو يحكى
مجرد الحد على استحقاقه للعقوبة بل قلنا انه يحد على طريق الجزاء والنكال ... يقام عليه الحد لطفها
العقوبة وليس هذا حال التائب ... الا ما ... بالصالحين
على طريق الابتلاء والامتحان فيكون ... هذه الالام النازلة ... على التائب
من عبادة ... والعامرية ... فقد حدث ... فقد ... بعضهم بعظم
قال ... احده ... فالاولى ان
قال ... على الجمعة ... العامرية
رماه به وليس هذا من الكلام ... والامتحان لا على سبيل
سلك في الجواب عن ذلك ما ذكرناه ... من ... الخشبين
الجزاء والنكال فقد روي عن النبي صلى الله عليه في حق العامرية انه قال ... لا ... لو قسمت توبتها ... بالله ويرسوله
لعند ... فهذا هو الكلام في ان الفاسق يستحق العقوبة ... وقد ... مع ... سلم وجاعه
ان ... الكلام في انه يفعل به ما يستحقه ... واما الكلام ... المنكر ويقولون
من ... والكرامية فانهم انكروا ... ان الفاسق ...

ان الشك مما لا معنى له عنى بهم لا يظهرون هذا المذهب لكل احد بل يسترونه والذي يدل على فساد
مذهبهم هذا العقل والسمع **اما العقل** فهو ان الفاسق اذا علم انه لا يعاقب وان ارتكب
الكبائر كان يكون مغرًى على القبيح ويكون في الحكم كانه قيل له افعل ولا باس عليك **واما السمع**
فهو ان الامة اتفقت على ان المشرك يعذب بين طبقات اطباق النيران ويعاقب ابد الابدين ودهر
الداهرين وكيف يصح الخلاف بعد ذلك على القول بانه لا يعاقب وكما يقع الخلاف في هذه الجملة مع
هؤلاء فقد يقع مع طائفة اخرى يقولون ان الله تعالى يجوز ان يعفو عن الفاسق ويجوز ان يعاقب ولا يعلم
حقيقة ذلك وهؤلاء الذين يسمون المرجئة الاول والذي يدل على فساد هذا المذهب طريقان
احدهما طريقة مركبة من العقل والسمع والاخرى طريقة سمعية **اما المركبة** فهو ان
الفاسق لا يخلو اما ان يدخل الجنة او النار اذ لا دار بينهما فان دخل النار فهو الذي نقوله وان دخل الجنة
فلا يخلو اما ان يكون مثابًا او متفضلًا عليه لا يجوز ان يكون مثابًا لانه ممن لا يستحق الثواب بفسقه ولا يجوز
ان يدخل الجنة متفضلًا عليه لان الامة قد اتفقت على ان المكلف اذا دخل الجنة فلا بد ان يكون حاله فيها
مخالفة لحال الولدان المخلدين والصبيان فيجب ان يكون مثابًا وذلك ما نقوله **واما السمعية** في هذا الباب فهو ان نستدل
بالعمومات لو وعد على ذلك وانما اوردت الاستدلال على ما نقوله بها فلا بد من ان نبني ذلك على فصلين احدهما
هو انه لا يجوز ان يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ولم يدلنا عليه ولا يبين المراد به لان ذلك يكون الغازًا وتعمية
وتورية والالغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى وذلك ظاهر لا اشكال فيه **والثاني** ان في اللغة لفظة
موضوعة للعموم وذلك فصل خالف الناس فيه اختلافًا فاحشًا ونحن نبين الحق فيه هذا موضع ذكر
الدلالة على ذلك فهو ان من وما اذا وقعا نكرتين في المجازاة افادا العموم والاستغراق ولا شك **وتحرير**
اللفظ فهو على ان قول القائل من دخل داري اكرمته بمنزلة قوله ان دخل زيد داري اكرمته وان دخل عمرو
داري اكرمته حتى ياتي على جميع العقلاء ولو لم يكن كذلك الا وهو موضوع للعموم والاستغراق وعلى ما نقوله
وكان يصح ان يستثنى من هذا الكلام من شاء من العقلاء فيقول من دخل داري اكرمته الا فلانًا والا فلانًا
ولولا ان هذه اللفظة للعقلاء واستغراقهم والا لكان لا يجوز ذلك لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته وهذا مما لا يستغني كلامهم عن بعض ويطرد استدلالنا باستعمالهم
لفظة اخرى من الحكم على انه في الطويل العريض العميق **فان قيل** ان ما ذكرتموه مبني على ان من حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن لا نسلم ذلك بل الاستثناء من حقه ان يخرج من الكلام ما
لولاه لاحتمله ولصلح له لا على ما ذكرتموه **قيل له** الذي يدل على صحة ما ادعيناه في الاستثناء هو انه اذا دخل على
اسماء الاعداد اخرج من الكلام ما لولاه لشمله ولدخل تحته لا محالة لوجب دخوله تحته الا ترى ان القائل اذا قال العشرة
الا درهمًا فانه يكون قد اخرج بالاستثناء هذا من الكلام ما لولاه لشمله ولدخل تحته لا محالة
حتى لولا هذا الاستثناء لكان يكون مقرًا بالعشرة كلها والامر فيه بمنزلة ما في الاستثناء واذا صح ذلك في الاستثناء
وقد دخل على اسماء الاعداد فكذلك اذا دخل على غيرها لان صيغة اللفظ وفائدته لا تختلف بحسب دخوله
في الموضع الذي يدخل عليه **وبعد** فلو كان الاستثناء لا يخرج من الكلام الا ما لولاه لصح دخوله تحته لكان
الكلام محتملًا له لم يمنع استثناء الاعلام من النكرات فكان يصح ان يقول القائل رايت رجلًا الا زيدًا لان قولنا
رجل يحتمل زيدًا ويصلح له كما يحتمل عمرًا ويصلح له وفي علمنا بفساد ذلك دلالة على ان من حق الاستثناء ما ادعيناه **فان قيل**
فقد نص اهل اللغة على ان الاستثناء هو اخراج بعض من جملة او بعض عن عدد هو ما يشمله
اسم واحد فلولا ان هذه القضية التي ذكرتها واجبة في الاستثناء والا كان لا يصح ذلك **قيل** كيف يصح
ان يقال ان قول القائل من دخل داري اكرمته يصح ان يستثنى منه اي عاقل ومعلوم انه لا يصح ان يستثنى منه

الله

اللصوص

الملائكة والجن فيقول من دخل داري اكرمته الا الملائكة والجن والا ان يستثنى منه اللصوص فيقول الا
قيل له اما الملائكة والجن فلا يقدر على اكرامهم ولا على اهانتهم فلهذا لا يحسن منه ان يستثنيهم ولهذا فان الله
تعالى لما قدر عليهم وعلى اكرامهم واهانتهم كما قدر على اكرام غيرهم واهانتهم صح له ان يقول من اطاع اكرمته
عاجلا وانه احال الا الملائكة فاني وجدت اكرامهم واهانتهم الى الله السلام وكذلك يصح مثله في السلاطين
فيقول من عصاني اهنته عاجلا وعاقبته آجلا الا السلاطين فاني وجهت عقوبتهم الى الله واما اللصوص
فانا لا نحسن هذا استثناء وهو ان المعلوم من حاله انه لا يكرمهم ولا يبرهم فهم في غيبة عن البلطة له ولهذا
فلو كان الرجل ممن يؤوي اللصوص ويكرمهم لكان يصح منه هذا الكلام ويحسن فلا يقدح هذا السؤال فيما قلناه
فان قيل ان يستدل لا يصح دخول الاستثناء في قول القائل من دخل داري اكرمته وما جرى مجراه على انه موضوع
للعموم يوجب على من قال بالقول ان اسم الجمع والجنس موضوع للعموم والمعلوم ما الذي لا اشكال انه يصح فيه الاستثناء
فيقول القائل رأيت الناس الا زيدا وعمرا قيل له فلا جرم نقول انا ما يصح فيه الاستثناء من اسماء الجمع موضوع
للعموم والاستغراق وعلى ان الذي يصح ذلك فيه هو اسم الجمع المعرف بالالف واللام اذا لم يكن اللام فيه لتعريف
العهد دون جوابه بان رجالا فمعلوم انه لا يصح فيه الاستثناء فلا نقول رأيت رجالا الا زيدا لما كان يحتمل ان يكون
قوله رجالا شاملا له لا محالة الا انه اذا كان استثناء البعض فيكون استثناء في بعض لا

سعاو

دليل آخر

يكون جنسه استثناء جنسا واحدا ما يدل على ان اللفظة موضوعة للعموم وان
هو ان مرادا وفعه يكره في الاستفهام افادة العموم ولهذا نص اهل اللغة على ان قول القائل من عندك
مثله قولهم اين عندك انما احاله في ماتي على جميع العقلاء فلولا كونه موضوعا للعموم والاستغراق والا
كان لا يقوم هذا المقام ويلي ما ذكرناه من قولك فاسم ان اهل العربية لما استطالوا الاستفهام باسم
الجمع اقاموا قولهم من عندك مقامه في انهم احتاجوا الى تعداد الاسماء فيهما ووجه بذلك على ان مرادا وفعه
يكون في الاستفهام افادة العموم والاستغراق ويدل على ذلك ان للمجيب ان يجيب بذكر جماعة العقلاء كما ان له
ان يجيب بذكر آحادهم فلولا ان السؤال مشتمل عليهم باجمعهم ومساو لهم كلهم والا كان لا يصح ان يكون الجواب
مطابقا للسؤال اذ لو اجاب بذكر الجماعة وجرى ذلك مجرى ان يجيب بذكر الكل والعرض انه لا يصح لما لم يكن
السؤال مساويا لهم وفي علمنا بجوازه دليل على صحة ما قلناه فان قيل هذا الذي ذكرتموه دليل لنا فلولا
ان هذه اللفظة من الالفاظ المشتركة التي يحتمل ان يراد بها الخصوص كما يحتمل ان يراد بها العموم والا لم يكن
للمجيب ان يجيب الا بذكر الجماعة فلما كان له ان يجيب بذكر الجماعة مرة ويذكر فريق دون فريق اخرى دل على انه يحتمل
للخصوص احتماله للعموم ومما يؤكد هذه الجملة ان قول القائل اكل الناس عندك لما كان مستغرقا عاما
لم يجز ان يذكر في جوابه الآحاد بل يجب ان يجيب بما يدل على الكل او نفي الكل كما كان يجب مثله في هذا المكان
قيل له اما ما يستدل الا ان السؤال فعلمنا ولولا شموله للكل واشتماله على الجميع والا كان لا يصح ان يجيب مرة بذكر
الآحاد ومرة بذكر الجماعة كما انه لم يساو الجماعة والعرض كما ان له العقلاء لم يصح الا ان يجيب بذكره وذلك واضح
ومما يوضح هذه الجملة ان السائل لما لم يدر من عنده وجوز ان يكون عنده واحد او جماعة احتاج الى ان يورد
لفظة شاملة للآحاد والجموع فسال من عندك ثم المجيب يذكر الحاضر من عنده فان كان الحاضر عنده واحدا
اجاب بذكره وان كان جماعة اجاب بذكرهم فقد ما طلبوه وقولهم كان يسع ان لا يصح الجواب
الا بذكر الجماعة في قوله اكل الناس عندك فلذلك الا في قوله اكل الناس عندك لم يساو الا الكل فقط
دون كل واحد منهم فلذلك لم يجز ان يجيب بذكر واحد منهم بل يجب ان يجيب بذكر الكل فيقول الناس عندي
نعم كل الناس عندي او لا احد

واحد منهم وسؤال السائل كل لسائل عندك فأما أن يجيب بذكر بعضهم دون الباقين وفيها ولم يجد لك صفنا

فإن قولنا من عندك يشمل الكل وكل واحد منهم فصلح في الجواب أن يذكر الآحاد كما يصلح أن يذكر المجموع

فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم فإن قيل وأي فائدة في التطويل والإكثار لما ذكرتموه في كلام الله تعالى

بل لا يجوز ذلك عليه لأنه استفهام والاستفهام سؤال استعلام والاستعلام على العالم لذاته محال قلنا

هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكرته السنن يوجد ذلك في كلام من السؤال عليه وفي كلام الأمة وعلى أن أصل الكل

فإن ما أوردناه الآن في اللغة صيغة موضوعة للعموم والاستغراق وجد ذلك ورد في كلامهم وصح وأيضا

فإن العموم معنى قد عقلوه ومست حاجتهم إلى العبارة عنه كما مست حاجتهم إلى العبارة عن المعاني إلى

الواحد فإن جعلوا للعموم أيضا لفظا وقد ذكرنا وضعوا لكل واحد من هذه الأسماء أسماء مع اكتفائهم بالاسم

ذكرها سيبويه أبو عبد الله رحمه الله وإن قد ثبت ما قدمنا أن في اللغة صيغة موضوعة للعموم وهي طرق

فأما يعود إلى الأسماء الدالة على العموم فإن أبا عبد الله مع طرق من الكلام من أن في اللغة لفظة موضوعة للعموم

فمن جملة ما أنكر الأسعد الأنه على أن الفاسق يعاقبه ما يستحقه من العقوبة لا محالة ويعرض الله ورسوله

ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فالله تعالى بين أن العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها

والمعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيحمل عليهما لأنه يعلق لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه فلما

لم يبينه دل على ما ذكرناه فإن قيل إنما أراد الله تعالى بالآية الكفار دون الفساق والدليل على ذلك قوله تعالى ويتعد حدوده

وذلك لا يتصور إلا في الكفر فإن الفاسق لا يتعدى حدود الله أجمع قيل له إن الخطاب يتناولهما جميعا

على ما ذكرناه ثم من حقه أن يعلمه الدليل ثم يقول إن هذا الذي ذكرتموه ما ظهر إلا أنه يقع على الكل فإنه إذا أطلقهم

الناس ظهر لهم بعد ذلك أن قوله ومن يتعد حدود الله يقع على بعضه ومن طلوا منه لعل العلم

واحد من ينتهي لا يكون متعديا جميع الحدود على أن الآية تشمل الفساق في وعيدها الفساق ومن أهل الصلاة

إن جملة على أنه ما جنس على الحالة والأمر شبه الحال في هذا الحد على الخطاب على سببه أمر الخطاب في ذلك ولا سبيل

إنه يحمل على الكل لأنه في هذا الكلام وأما قوله تعالى ويتعد حدوده فذلك اسم جمع مضاف وقد ذهب أبو هاشم

وأما أبو علي فإنه قال لا يحمل ما هذا سبيله على العموم فإن الاستغراق لا أن في هذا الموضع يتناول جملة

إن الاستغراق لحرج الكلام عن الفائدة لأنه لا يوجد في الكفار من يتعدى حدود الله تعالى أجمع فلا يمكن

حمله والحال هذه إلا على الكفار ولا على الفساق فحمله على أنه للعموم أصلا فيه فالمعاد ومن قال

لأنه اسم يحرر هذا الاسم على الفاسق فيقولون قد تعدى حدود الله وجاوز الرسم فسقط هذا

السؤال أصلا وعلى أن قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا الشرط

ذكر التعدي لحدود الله تعالى على ما قلناه فإن قيل الآية لا تدل على ذلك لأنه ورد في نار الكفار وهذا قال

يعقب ذلك أن الذين يعدون ويتعلون بعضهم بعضا في قاعدة وهذا لا يكون إلا مع الكفار قيل

له إن قوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا كلام مستقل بنفسه غير محتاج إلى ما بعده

فتخصيص ما بعده لا يمنع من عمومه والكلام في أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها موضعه

أصول الفقه على ما بيناه ذكره فيها وقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وأورد ذلك بلا وجه سيد

السوالين والوجهات ثم جعله ثم الآية ... دون السوال يقوله ... فإن جعلنا ... ويقولون حقوق ... فيها ... ولم يمنع ... ذلك ... مانع

114

فكذلك ههنا ما قلناه ومن ذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه الآية ووجه

الاستدلال به هنا أنه يقتضي أن من قتل مؤمنا متعمدا جازاه وعاقبه وغضب عليه ولعنه وفي ذلك

ما قلناه فإن قيل ليس في الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق وإن في تقدير الآية المستحق وإن جازاه جهنم ونحن

نقول بالاستحقاق ولا ما قاله [illegible] فكل منا في هل يفعل به ما يستحقه أم لا [illegible] على تحمل الإجماع

قيل له قوله فجزاؤه يقتضي أنه مجازى وإن جازاه بعد شرط لم يشترط عنه الظاهر ولا دل عليه الدليل فكيف

يكون في هذا الشرط أن يكون معنيا ومعلوم أنه لو كان فيه إعسار لبينه الله تعالى وأعلمنا به فلما لم يعلمنا

ولا دل عليه علم أنه لا إعسار أبدا **ولعل** فإن الجزاء مصدر جزى أو جازى والمصدر لابد من أن يكون إما فعلا

حادثا أو فعلا قد وقع وليس هذا حال الاستحقاق فكيف يحمل على قوله وغضب الله عليه فحمل الجزاء على الاستحقاق

يمنع أن يكون الفعل معطوفا على الاسم والفعل لا يعطف على الاسم وإنما يعطف على الفعل وما يجري مجرى

الفعل ولذلك لا يقال زيد وقعد عمرو ويقعد فيجب أن يكون تقدير الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا جوزي به

وغضب الله عليه ولعنه وفي ذلك صحة ما ادعيناه فإن قيل لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا المعلوم بظاهرها

والا كان يجب أن يكون المجازاة واقعة عقيب القتل فإن قال للعقيب وإذا لم يمكن حمله على حقيقته ولا

المعلوم بظاهره فلم قلتم بأن يحمل على بعض المجازات أولى من أن يحمل على البعض تحملناه على الاستحقاق فإن

قيل له إن الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته وهناك مجازان أحدهما أقرب والآخر أبعد

الواجب حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد لأن المجاز الأبعد مع الأقرب كالمجاز مع الحقيقة فكما لا يجوز في

خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة فكذلك لا يجوز أن يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما

هو أقرب منه وعلى هذا فلو قال الله تعالى أو قال رسوله عليه السلام وأن يصلي ولا يمكن حمله على الصلاة الشرعية في الحال

ولكن يمكن أن يحمل أنه يصلي غدا أو بعد غد فإنه يحمل عليه والأصل على الدعاء لما كان في حمله على الدعاء حمل الكلام

على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب وذلك في الصلاة لما دعاه له حمل لخطاب على المجاز مع إمكان

حمله على الحقيقة وأما قوله تعالى فجزاؤه جهنم على أنه مجاز [illegible] [illegible] ولا وجه لحمله [illegible]

حمله على الحقيقة [illegible] الأصول أصلا [illegible] [illegible] فأما الاستدلال

بالاستحقاق وإلا أيضا أن يكون جزاء على دكلام الله تعالى على حقيقته إلى المجاز وذلك [illegible] الاستدلال

ومن جمله ما يمكن الاستدلال به أيضا قوله إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون ووجه الاستدلال

به هو أن المجرم ساوى الكافر والفاسق جميعا فيجب أن يكونا مراديْن بالآية معا [illegible] أنه لو أراد

أحدهما دون الآخر لبينه فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعا وإن الكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر

والفاسق جميعا ظاهر لا إشكال فيه من جهة الله والشرع جميعا أما من جهة اللغة فلأنهم لا يعرفون بين

أحدهما دون الآخر [illegible] [illegible]

والفاسق جميعا ظاهر لا إشكال فيه من جهة الله [illegible] فإن قالوا إن الآية وردت في شأن الكفار

بدليل ما قبلها [illegible] فكذلك المجرم [illegible] الشامل لهما جميعا

قولهم محجوجون [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

وعلى هذا قال الله تعالى [illegible] [illegible] [illegible] والله [illegible] [illegible]

وهذا لا يتأتى إلا في الكفر قيل له إن قوله تعالى إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون كلام تام مستقل بنفسه

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الكفار [illegible]

بعد قوله [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عموم أحدهما من

والأخرى خاصة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحال

خصوص الأخرى فكذلك [illegible] فإن قيل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ولذلك تدخل في خبرها اللام فيصح ان يكون المرء معاقبا في الحال وخلافه معلوم فليس الا
ان نعدل عن الظاهر فاذا عدلتم عن الظاهر وحذفتم في التاويل فلستم بالتاويل اولى منا فنحمله على
الاستحقاق جوابنا عن ذلك ليس الامر على ما ظننتموه لانها كما تورد للتحقيق في الحال فقد ترد للتحقيق الحكم
في المستقبل بل هي في المستقبل الى التحقيق اقرب منه في الحال وعلى هذا قوله ان ربك ليحكم
بينهم يوم القيمة اورد في الكلام لفظة ان وادخل اللام في خبرها ولم يقصد به الا تحقيق الحكم في المستقبل
وبعد فان في الاية لفظ الخلود والخلود لا يتاتى الا في المستقبل فكيف يقال ان ظاهر الاية يوجب ان
يكون المجرم معذبا في الحال وبعد فان كثيرا مما فسد حمله على ظاهره لا يمكن او ليس لا بد من ان يحمل على
المجاز الاقرب دون الابعد فعند سؤاله لا يجوز ان يحمل خطاب الله تعالى على المجاز الابعد مع امكان حمله على
الاقرب وان حال المجاز الابعد مع المجاز الاقرب كحال المجاز مع الحقيقة فكما انه لا يحمل كلام الله تعالى على
المجاز مع امكان حمله على الحقيقة كذلك ههنا واذا كان هذا هكذا ومعلوم ان حمله على انه يعذب في مستقبل
الاوقات حمل له على المجاز الاقرب وليس كذلك الحال اذا حمل على الاستحقاق ومما

[illegible] الاستدلال

به من عمومات الوعيد في كتاب الله تعالى قالوا فانه يمكن ان يستدل بقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
الاية ويمكن ان يستدل بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويمكن ان يستدل بقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم الاية
ونحو ذلك كثير على ما ذكرناه وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراض عليها ما نبهنا عليه فلا نطول به الكلام فان قيل
اليس اذا حرم الفاسق وصاحب الصغيرة عن عمومات الوعيد فعلم ان الظاهر الا يكون مع
العاصي توبة او طاعة اعظم من معصيته يدخل تحت هذه العمومات فهلا جاز لنا ان يقولوا ان
الطريق كذا ايضا ان الا يسقط الله عنه العقوبة ولا يغفر ذنبه فاما اذا اسقط عنه العقوبة
وغفر له ذنبه فانه لا يدخل تحت شيء من هذه العمومات وهي احسن الى ذلك ومعلوم ان العذر يعد
تحت هذه العمومات وانهم يعاقبون لا محالة قيل له انا اعتبرناه من الشروط وشروط القصد
الدلالة وقامت عليها الحجة وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه فان ذكر شرط الا يسقط عنه الظاهر ولا يعصمه
مجرد العقل ومما امكن حمله على فائدة مستحق معلومة بالشرع فذلك هو الواجب وبعد فان فيما ذكرتموه احالة لكلام الله من فائدته وحمله على ما يقصده
الله به اذا اوعد العصاة بالعقوبة فانما يوعدهم بالعقاب الحسن ولا يحسن معاقبة التائب وصاحب
الصغيرة فلهذا اخرجنا عن عمومات الوعيد وليس كذلك في صاحب الكبيرة فان عقابه يحسن وجواز ان
يتفضل بالاسقاط لا يخرج العقاب من ان يكون حسنا كالتوبة ونحوها وبعد فاذا كان ظاهرا انه اعظم
من معاصيه فعاد في حد الاخرى ايضا فان ما ذكرتموه يقتضي ان يكون الشيء مشروطا بشيئه الاخرى
لانكم اذا جعلتم الشرط في ان يعاقبه العقوبة بان لا يعفو عنه ولا يغفر له ذنبه ومعلوم ان المرجع
بان لا يعفو عنه الى فعل العقوبة فقد شرطتم الشيء بنفسه والشيء لا يجوز ان يجعل شرطا في نفسه وبعد
فان هذا ان وجب التوقف في وعيد الفساق فليوجب التوقف في وعيد الكفار لان جنس الفعل
بالعفو والاسقاط فانه في حق الكفار ثابت في حق الفساق فيلزمهم ان يتوقفوا في وعيد الكفار ومن
توقف في ذلك فقد انسلخ عن الدين فان قيل انا قطعنا على وعيد الكفار ولم نتوقف فيه لان ذلك معلوم
من دين النبي صلى الله عليه وآله وليس هكذا وعيد الفساق ولهذا كفرنا المتوقف في وعيد الكفار ولم
نكفر المتوقف في وعيد الفساق قيل له ان ذلك لما انعقد صح ما اوردناه بل نزيده الالزام

بالكلية

بالكتب قالوا فجاز ان يكون المذهب الذي يعتقده أصحاب العموم هذا معلوما من دين النبي عليه
السلام ضرورة قيل لو كان معلوما من دينه صلى الله عليه ضرورة لما اختلف فيه فان قالوا اضطر الى قصده جبريل عليه السلام فعلمنا بعضه كما علمنا الكلام انه

فان قالوا اضطر الى قصده صلى الله عليه قلنا ان هذا لا يصح فان الناس اذا اختلفوا في ذلك قالوا ان جبريل عليه
السلام ادار ذلك من حيث قد ادانا فهو كالكلام بالكتاب في قطع المكلف بذلك التأكيد على المراد به قلنا فما انكرتم
على ان ذلك لا يكون الا على غاية ما ذكرنا في الكلام فان قيل انه قد كان يقع
بالكتاب اذا وهو معترض للاحتمال فكيف ممكن ذلك ولا يختص للرجحية عن هذا الكلام
العصاة بالعقاب معدوما على المطيعين بالثواب والفاسق يستحق الامرين جميعا فلم يكن بالدخول في عمومات
الوعد اولى من الدخول في عمومات الوعيد فتوقف فيه ان لم يقطع على انه يعاقب بفعله ويعد خوفه وكرهه
يدخله الجنة قيل لم يصح العفو ان الفاسق يستحق للثواب ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب
ويدل للتأكيد استحقاقه للعقوبة ويبان ان السارق اذا سرق يقطع من جرى على التوبة والمعصية
في هذا الباب وطريقه الامام وهو مضى على ذلك قطع يده بالآية على سبيل النكال ولم يكن كذلك
الا وما كان يستحقه من الثواب بطاعاته سقط بارتكابه الكبيرة فهذه جملة ما نقوله في هذا الفصل

فصل فيما ورد رحمه الله بعد هذا الكلام في ان الفاسق يخلد

في النار ويعذب فيها ابدا الآبدين ودهر الداهرين وعطف عليه الكلام في انه يستحق العقاب على طريق الدوام ومعه
مثاله فيما كان لم يتبين لنصحح في ذلك ان يذكر ولا ان الفاسق يستحق العقوبة على طريق الدوام لم يتبين على
ذلك الكلام في انه يعذب بالنار ابدا على انا سلك طريقة وجرى على منهاجه فسلك ما سلكه والذي يدل
على ان الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها ابدا ما ذكرناه من عمومات الوعيد فانها كما تدل على ان الفاسق
يفعل به ما يستحقه من العقوبة تدل على انه يخلد فيها ابدا مما بينه من هذه الآيات لمن اراد وفيها
ذكر الخلود في النار ابدا وما جرى مجراها وفيها طريقة اخرى مركبة من العقل والسمع وتحريرها
هو ان العاصي لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يعفى عنه او لا يعفى فان لم يعف عنه فهو في النار
خالد وهو الذي نقوله وان عفي عنه فلا يخلو اما ان يدخل الجنة او لا فان لم يدخل الجنة لم يصح لانه
لا دار بين الجنة والنار فاذا لم يكن في النار وجب ان يكون في الجنة لا محالة واذا دخل الجنة
فلا يخلو اما ان يدخل مثابا او متفضلا عليه لا يجوز ان يدخل متفضلا عليه لان الامة اتفقت على ان

طفال

المكلف اذا دخل الجنة فلابد من ان يكون حاله متميزا عن حال الولدان المخلدين وعن حال الاطفال
والمجانين والحور ان يدخل الجنة مثابا لانه غير مستحق للثواب فاما انه من يستحق الثواب فصح والله
لا يفعل القبيح فان قيل ومن بيان انه من يستحق الثواب فصح قلنا ان الثواب ما يستحق على طريقة
التعظيم والاجلال وما هذا سبيله لا يحسن دون استحقاق ولهذا فانه لا يحسن من الواحد منا ان يعظم
احسانا الى الجاهل الذي يعظم والده ولا ان يعظم الدليل على الحد الذي يعظم النبي عليه السلام وان يعظم النبي على الحد

العماد.

الذي يعظم رب العزة فهذا هو الكلام في ان الفاسق يعذب بالنار ابد الآبدين واما الكلام في ان العقاب
يستحق على طريق الدوام فهو انه لو استحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله ان يعذب العاصي بالنار
ابدا ويخلدهم فيها وقد دللنا على ان الفاسق يعذبه الله ابد الآبدين فدل على ان استحقاقه على هذه الطريقة
وان الذنب يحري على ذلك وهي المعتمد في هذا الباب وتحريرها ان العقاب كالذم سيان في الاستحقاق
معا وزوالا معا في الاستحقاق احدهما مع سقوط الآخر ومعلوم ان الذم يستحق على طريقة الدوام فكذلك
كان يجب مثله في العقاب فان قيل ولم قلتم ان الذم والعقاب سيان ثبوتا معا وزوالا معا في الجواز احدهما

وسقط الآخر قلنا ان المستحق احدهما هو المستحق للآخر فالمسقط لاحدهما هو المسقط للآخر
بين ان المستحق للذم والمؤثر في استحقاقه انما هو الاقدام على المعاصي والاخلال
بعينه هو المستحق للعقاب وهكذا فان المسقط للذم انما هو التوبة او طاعة هي اعظم من المعصية ان لو كان وهذا
وهذا هو المسقط للعقاب فصح ان المؤثر في استحقاقهما واحد واذا كان كذلك وجب اذا استحق احدهما
على طريق الدوام ان يستحق الآخر ايضا على طريق الدوام لانه لا يجوز في شيئين استحقا على وجه واحد
وكان المؤثر فيهما واحدا ان يكون احدهما ساقطا والمؤثر فيه ثابت والآخر غير ساقط ان يستحق احدهما دائما والآخر
منقطعا بل لابد من ان يستحقا منقطعين اذا انقطع واما ان يستحق احدهما دائما والآخر منقطعا فمحال
ومعلوم ان الذم يستحق دائما فكذلك العقاب فان قيل ومن اين ان الذم يستحق دائما قيل لان ذلك
مما لا يقع فيه اشكال فمعلوم ان من لطم والده وكان مستحقا عليه يحسن منه ومن غيره ان يذمه على ذلك الصنيع
دائما حتى لو قدر ان يبقيه الله الف الف عام كان يحسن من الوالد ذمه على صنيعه وكذلك يحسن من العقلاء
ان يذموه فان قيل كيف يصح قولكم ان العقاب يتبع الذم وهما يستحقان معا ويزولان معا ومعلوم ان
الله لو لم يقدم على معصيته بعد كذا لا يستحق الذم ولا يستحق العقوبة قلنا ليس كذلك انما لم يقع انهما يستحقان
معا ويزولان معا على كل وجه وان احدهما لا ينفصل عن الآخر بحال وانما قلنا انهما ان ثبتا ثبتا جميعا
وان سقطا سقطا معا وان الذي يؤثر في استحقاقهما واحد فما هو المؤثر في استحقاق الآخر وما اثر في اسقاط
احدهما هو المؤثر في اسقاط الآخر وما هذا حاله فلابد من ان يكونا مستحقين على وجه واحد فاما ان
يستحقا منقطعين او دائمين فاما ان يكون احدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا
فان قيل كيف يصح قولكم ان الذم يستحق على طريق الدوام وقد يسقط العقاب عنه ومعلوم ان النبي والمسلم
الذي لو ما اسقط الذم قيل لان يسقط لوجه سوى فاما سقط فعل الذم لا الاستحقاق وكلامنا
في الاستحقاق ولا حال ان يسمى الله النبي الا ويحسن ما لحق الله ذمه وان ما بما انه ما كان او اجاله
مما كان وبعد فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام لكان لا يفرق في ذلك بين الكافر والفاسق
فكان لا يحسن من الله معاقبة الكفار على التأبيد وفي علمنا بخلاف ذلك منه دليل على ان العقاب يستحق على طريقة
الدوام سواء كان الكلام في الكافر او في الفاسق فان قيل ان يستويا وان طاعات الفاسق تقتضي
معصيته من الدوام الى الانقطاع وهذا غير ثابت في الكافر قيل ان هذا لا يصح لانه لا تأثير لطاعات الفاسق
في رد العقوبة من الدوام الى الانقطاع ولو كان لذلك تأثير لكان يجب ان ينقطع عقوبة الكافر ايضا لان في افعاله
ما هو طاعة فان قيل هذا مبني على ان للكافر طاعة ونحن لا نسلم ذلك قيل ان الطاعة ليس باكثر من
ان يفعل ما اراده المطاع لله وفي افعاله ما يريده الله منه نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين الى غير ذلك
فكان يجب ان يرد عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع كما في طاعات الفاسق وقد عرف خلافه فان قيل
ان الشرط في الطاعة ان يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر قلنا ان في الكفار من يعرف الله تعالى
ويعرفه نحو اليهود والنصارى فكان يجب ان ينقطع عقابهم ومعلوم خلاف ذلك وبعد فقد يعرف في الملحد
انه مطيع للسلطان بامتثاله اوامره على الوجه الذي يريد ان لم يفعله ولا اعتقده وبعد فلو ردت
طاعة الفاسق عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع لوجب ان يرد ذمه من الدوام الى الانقطاع وفي علمنا
بانه يستحق الذم دائما فان الذم لا تأثير لطاعته في الذم البتة دليل على ان معاصيه الطاعة للمعصية لا تأثير
عقابها من الدوام الى الانقطاع على ما قاله الخالدي **واما الذي يقوله الخالدي** في
هذا الباب فهو ان للطاعة مزية على المعصية من حيث انما يستحق على الطاعة يحسن فعله ولا يجوز الاخلال

٢٤٦

به وليس كذلك ما يستحق على المعصية فانه يجوز التفضل باسقاطه والعفو عنه فلهذا صح ان يرد طاعات
الفاسق عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع **قيل** له ان هذه المزية التي ذكرتها انما ثبت لثواب الطاعات
على سائر المعاصي ولا فرق بين طاعات الفاسق وبين طاعات الكافر فهلا اثر في عقاب معاصيه من الدوام
الى الانقطاع ويقال له ايضا ان الطاعة اذا كانت لا يؤثر في سقوطها فالمعلوم انه لو لم يستحق عليها
الثواب لكان لا يكون الا بانه المشقة وكذلك الثواب فان الثواب انما يستحق له بان يكون بطريقة الشكر
حتى لو كان العقاب اكثر انحبط به الثواب ولو تساويا سقطا جميعا وكان لا ينفصل هذا الا المزية الى اسقاطها
ما يستحق للطاعة على المعصية وهي وجوب ان يفعل ما يستحقه على الطاعة وحسن التفضل باسقاط ما يستحق
على المعصية وحال هذه المزية مع الطاعة بحالها مع معصية اخرى فكان يجب اذا قارنت معصية معصية
اخرى ان يرد عقابها من الدوام الى الانقطاع بل كان يجب ان يرد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام
الى الانقطاع لما ذكرنا ان هذه المزية حالها مع طاعته بحالها مع طاعة الغير وقد عرف خلافه **فان قيل**
اوليس من مذهبكم ان ثواب طاعته يؤثر في عقاب معاصيه ولا يؤثر ثواب الغير في ذلك فهلا جاز مثله
في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن ان يجمعهما وحيث يؤثر فيه ان يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن ان يجمعهما
وسلبنا **قلنا** ان بينهما فرقا لانه انما وجب ان يؤثر ان احدهما يستحق على طريق الحال
معا لان الاستحقاق يترتب على صحة الجمع بينهما والجمع بينهما الا ممكن وليس كذلك ما ذكرته فعقاب يستحق
على الدوام والثاني يستحق على طريق التعظيم والاجلال وما ساواه وليس كذلك ما ذكرته فعقاب يستحق
والنكال والاول يستحق على طريق التعظيم والاجلال **وقد** ورد ما اوردوه فقط والاحباط والعقاب

مسئلة في الرجية

ان يستحق احد انتحصيص الثواب والاحباط العقاب فقط ما اوردوه **وقد** تعدما امتحشوا
وذلك بوجوه من جملتها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا
والجواب ان هذا الخبر ليس صحيحة
وصاروا فحما وحمما فالحوا وهذا يدل على ما جريناه من المذهب **والجواب** ان هذا الخبر ليس صحيحة
ولو صح فانه منقول بطريق الاحاد وحكم الاحاد ما لا يوجب العلم لقطع ومسلما طريقها العلم ولا العمل
الاحتجاج به **فان قيل** كيف يمكن ادعاء ان هذا الخبر منقول بطريق الاحاد ومعلوم ان المرجئة مع كثرتهم
سلفوا وشيدوا لورده على ان الفاسق لا يخلد في النار بل يخرج منها **قيل** له ان كثرة نقلته الخوارج
الطرق بالاحاد فما لا يعتبر به بل لا بد من ان يستوي طرفاه ووسطه في هذا الكلام بين هؤلاء الاتباع صلىهم
باخبار رووها عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا الباب من جملتها قوله صلى الله عليه لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال حبة من ايمان ولا عاق وهذا
ساق ما لا يصح ابن حمله **ومن ذلك** ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال من تردى من جبل فهو يتردى
من جبال في نار جهنم خالدا مخلدا ومن ذلك قوله صلى الله عليه من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجا بها بطنه في نار
جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا وقوله ايضا من تحسى سما فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الاخبار
المروية في هذا الباب ولا يمكن ادعاء التواتر في هذا الخبر الذي اوردوه لنا اتكون في هذه الاخبار
ثم انا نتاول هذا الخبر الذي اوردوه على وجه يوافق الادلة فنقول
كان الحال فيها اظهر ونقلتها اكثر وانما نتاول هذا الخبر الذي اوردوه على وجه يوافق الادلة فنقول
ان المراد بقوله يخرج من النار قوم اي يخرج من عدا اهل النار قوم ونظير ذلك موجود في كلام الله تعالى وفي كلام
رسوله عليه السلام اما من كتاب الله فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها يعني عن عدا من يستحق ذلك
واما من كلام الرسول عليه السلام فهو انه صلى الله عليه لما قال المؤذن اشهد ان لا اله الا الله فقال عليه السلام العطع
فقال المؤذن اشهد ان محمدا رسول الله فقال عليه السلام خرج من النار اي من عدا اهل النار كذلك الكلام في هذا
والاجود وقد ذكرناه **ومما تعلقت** به المرجئة قوله تعالى فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ووجه الاستدلال بها انه تعالى علق دوام العقاب بدوام السموات والارض
ثم عقب ذلك بالاستثناء الا ما شاء ربك فعلم ان عقاب بعضهم منقطع

ويسقط الآخر قلنا إن المستحق لأحدهما هو المستحق للآخر فالمسقط لأحدهما هو المسقط للآخر
بل كان المستحق للذم والمؤثر في استحقاقه إنما هو الإقدام على المعاصي والإخلال بأن لو صار وهذا
بعينه هو المستحق للعقاب وهكذا فإن المسقط للذم إنما هو التوبة أو طاعة هي أعظم من المعصية
وهذا هو المسقط للعقاب فصح أن المؤثر في استحقاقهما واحد وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما
على طريق الدوام أن يستحق الآخر أيضاً على طريق الدوام لأنه لا يجوز في سبب استحقاقهما على وجه واحد
وكان المؤثر في ثبات أحدهما في سقاطه هو المؤثر في ثبات الآخر وفي سقاطه أن يستحق أحدهما دائماً والآخر
منقطعاً بل لا بد من أن يستحقا منقطعين إذا أمكن فأما أن يستحق أحدهما دائماً والآخر منقطعاً فمحال إذا ثبت هذا
ومعلوم أن الذم يستحق دائماً فكذلك العقاب فإن قيل ومن أين أن الذم يستحق دائماً قيل لأن ذلك
مما لا يقع فيه إشكال فمعلوم من لطم والده وكان يحسن إليه يحسن ذمه ومن عاتبه أن يذمه على ذلك الصنيع
دائماً حتى لو قدر أن يبقيه الله تعالى مع إحياء الكافر يحسن من الوالد ذمه على صنيعه وكذلك يحسن من العقلاء
أن يذموه فإن قيل كيف يصح قولكم إن العقاب يتبع الذم وفيهما يستحقان معاً ويزولان معاً ومعلوم أن
الله تعالى لو قدم على معصية ثم عزم لكان يستحق الذم ولا يستحق العقوبة وجوابنا عن ذلك أنا لم ندع أنهما يستحقان
معاً ويزولان معاً على كل وجه وأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر بحال وإنما قلنا إنهما إن ثبتا فيستحقان جميعاً
معاً ويزولان معاً فإن الذي يؤثر في استحقاق أحدهما هو المؤثر في استحقاق الآخر وما يؤثر في إسقاط
أحدهما هو المؤثر في إسقاط الآخر وما هذا حاله فلا بد من أن يكون مستحقاً على وجه واحد فأما أن
يستحقا منقطعين ودائمين فأما أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا
فإن قيل كيف يصح قولكم إن الذم يستحق على طريق الدوام وقد يسقط العقاب عليه ومعلوم أن النبي والمنا...
إليه لو ماتا يسقط الذم قيل لأن يسقط لو ثبتا وإنما يسقط فعلاً لكن الذم لا الاستحقاق وكلامنا
في الاستحقاق ولا حال يسمى الله النبي إلا ويحسن منا لعن الله ذمه وأن ما لأنه ما انا و...
وبعد فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام لكان لا يعرف لكافر في ذلك بين الكافر والفاسق
فكان لا يحسن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأبيد وفي علمنا بحسن ذلك منه دليل على أن العقاب يستحق على طريقة
الدوام سواء كان الكلام في الكافر أو في الفاسق فإن قيل إن بينهما فرقاً لأن طاعات الفاسق تمنع عقاب
معصيته من الدوام إلى الانقطاع وهذا غير ثابت في الكافر قيل له هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعات الفاسق
في رد العقوبة من الدوام إلى الانقطاع ولولا ذلك لكان يجب أن ينقطع عقوبة الكافر أيضاً لأن في أفعاله
ما هو طاعة فإن قيل هذا بني على أن للكافر طاعة ونحن لا نسلم ذلك قيل إن الطاعة ليس يعتبر
أن يعلم أن المطاع لله وفي أفعاله ما يريده الله تعالى كرد الوديعة وشكر النعمة وما لو أتى به لما عاد ذلك
فكان يجب أن يرد عقاب معصيته من الدوام إلى الانقطاع كما في طاعات الفاسق وفي ذلك فإن قيل
إن الشرط في الطاعة أن يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر قلنا إن في الكفرة من يعرف الله تعالى
ويعرفه كاليهود والنصارى فكان يجب أن ينقطع عقابهم ومعلوم خلافه وذلك وبعد فمعلوم في الملحد
أنه مطيع للسلطان بأن يكافئه بالكتابة والإقامة على المواضع أن لم يعلمه ولا عرفه وبعد فلو كان
طاعة الفاسق عقاب معصيته من الدوام إلى الانقطاع لوجب أن يرد ذمه من الدوام إلى الانقطاع وفي علمنا
بأنه يستحق الذم دائماً فإنه لا تأثير لطاعته في الذم البتة دليل على أن لا تأثير للطاعة للمعصية بالأبد
عقابهما من الدوام إلى الانقطاع على ما قاله الخالدي

وأما الذي يقوله الخالدي في

هذا الباب فهو أن للطاعة مزية على المعصية من حيث إنه يستحق على الطاعة بحسب فعله ولا يجوز الإخلال

به ولسنا كذلك ما يستحق على المعصية فإنه يجوز للمتفضل إسقاطه والعفو عنه فلهذا صح أن يرد طاعات
الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع قيل له إن هذه المزية التي ذكرتها ثابتة لثواب الطاعات
على سائر المعاصي ولا فرق بين طاعات الفاسق وبين طاعات الكافر فهلا رد عقاب معاصيه من الدوام
إلى الانقطاع وبعد فإنه أيضاً إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر في سقوطها فالمعلوم أنه لو لم يستحق عليها
الثواب لكان لا يكون لها تأثير البتة وكذلك الثواب فإن الثواب إن ثبت له تأثير بطريقة الكثرة
حتى لو كان العقاب أكثر انحبط به الثواب ولو تساويا لسقطا جميعاً كان لا يستقيم هذا إلا المزية التي أثبتها
للطاعة على المعصية وهي وجوب أن يفعل ما يستحقه على الطاعة وحسن التفضل بإسقاط ما يستحق
على المعصية وحال هذه المزية مع الطاعة كحالها مع معصية أخرى فكان يجب إذا قارنت معصيةٌ معصيةً
أخرى أن يرد عقابه من الدوام إلى الانقطاع بل كان يجب أن يرد طاعات العبد عقاب معاصيه من الدوام
إلى الانقطاع لما ذكرنا أن هذه المزية حالها مع طاعته كحالها مع طاعة العبد وقد عرف خلافه قال قيل
أوليس من مذهبكم أن ثواب طاعته يؤثر في عقاب معاصيه ولا يؤثر ثواب العبد في ذلك فهلا جاز مثله
قلنا إنه إنما وجب أن يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن أن يجمعهما
ومسلماً قلنا إن استحقاقهما جاز لأنه إنما وجب ... المتنافي إن أحدهما يستحق على طريق الدوام
معاً لأن الاستحقاق ... على صحة الجمع بينهما والجمع بينهما مستحيل وليس كذلك ما ذكره فعن ينبع
والتنكيل والآخر يستحق على طريق التعظيم والإجلال وهما متساويان

مسألة المرجئة

أن يبقى أحد الشخصين الثواب والآخر العقاب فسقط ما أوردوه وقد
تعلقوا في ذلك بوجوه من جملتها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا
وصاروا فحماً وحمماً فيقال وهذا يدل على ما ذهبنا إليه من المذهب وجوابنا أن هذا الخبر لم تثبت صحته
ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد وخبر الواحد مما لا يوجب العلم ومسألتنا طريقها العلم والقطع
ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد ومعلوم أن المرجئة مع كثرتهم
الاحتجاج به قال قيل له إن الفاسق لا يخلد في النار أبداً ويخرج منها قيل له إن كثرة تعلقه الخلو في
مقبوليته وسيد لو ربه على أن الفاسق ... الكلام بل هذا إنما تعارض كلام
الطرفين ... بل لا بد من تسوية طرفيه ووسطه فيبعد هذا
بأحبار رويت عن النبي صلى الله عليه وهذا الباب من جملتها قوله صلى الله عليه لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق وهذا
ما روي عن النبي صلى الله عليه أنه قال من تردى من جبل فهو يتردى
في نار جهنم خالداً مخلداً ومن ذلك قوله صلى الله عليه من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار
جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً وقوله أيضاً من تحسى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً ... من الأخبار
المروية في هذا الباب ولا يمكن ادعاء التواتر في هذا الخبر الذي أوردوه لم يمكن في هذه الأخبار
ثم إنا نتأول هذا الخبر الذي أوردوه على وجه يوافق الأدلة فنقول
ما يحتمل فيها الظهور ونظائرها أعد ... الله وفي كلام
إن المراد بقوله يخرج من النار قوم أي يخرج من على أهل النار قوم ونظير ذلك موجود في كتاب الله وفي كلام
رسوله عليه السلام أما من كتاب الله فقوله وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها يعني على ما يستحق ذلك
وأما من كلام الرسول عليه السلام فهو أنه ... من ... وقول أشهد أن لا إله إلا الله عقال على الغطر
فقال المؤذن أشهد أن محمداً رسول الله فقال عليه السلام خرج من النار أي من على أهل النار وكذلك أيضاً
ومما تعلقت به المرجئة قوله تعالى فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين
فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك ... إلا أنه علق دوام العقاب على دوام السماوات
والأرض ... ولا يجوز على ما ذكرناه

وهما منقطعان لا محالة فيجب في العقاب المعلق دوامه بدوامهما أن يكون منقطعا أيضا
عند حال الدوام ما شاء ربك فاستثنى وعلق بالمشيئة وهذا يدل على أن العقوبات مما لا يدوم ويقطع على والثاني هو أنه
الحق الذي يقوله ويذهب إليه انقطاع عقاب الكفار أيضا لشمولها جميعا قيل إن هذا إن وجب انقطاع عقاب الفساق فليوجب
بل بد من أن هذا لا يحل عند المجبرة والملحدة فيجب أن يكون المراد بالآية الفساق دون الكفار لأن عقابهم لا يقطع
عند ذلك أن يعلق عقابهم بأنهما دائمان ما دامت السموات والأرض لو دل على انقطاع عقاب أهل النار
لدل على انقطاع ثواب أهل الجنة أيضا فقد علق الله ثواب السعداء بدوام السموات والأرض حسب
ما قال في الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض وعلقه بالمشيئة كما في الآية التي قبلها ومعلوم أن ذلك لا يقتضي انقطاع ثواب السعداء فكذلك ما قبله
لا يدل على انقطاع عقاب الأشقياء ثم يقال لهم إن هذا جهل منكم باللغة وموضوعها لأن العرب تقول ما دامت
السموات والأرض يعنون التأبيد لا التوقيت لذلك قال دلكم ... ابن
اسمه أبد وهذا الكلام الا السعيد فقط ومن كلام أهل اللسان قولهم لا أفعل ذلك ما ذر شارق وما
لاح كوكب وما ناح قمري وما هبت صبا ... وما لاح عارض وما بل البحر صوفة
وما ذر شارق وما حدا الحادي ... وما دعا الله داع وما بل البحر
وقال الشاعر ... وقسم المجد حقا لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر
إذا ساد العبد ... وصار القار كاللبن الحليب
وقال آخر ... وقال غيره
وقد قال سبحانه إن المراد بالسموات والأرض المذكورين ما ... سموات الآخرة وأرضها وذلك ما يدوم
ولا ينقطع ولا معنى لانقطاع هذه الكلام فليس لنا أن نترك ما على الظاهر ... ولا الأرض إلا
بحكم فإنك ... قالوا عن الاستثناء وما وجهه وكيف علقه الله بالمشيئة
قيل له في الجواب إن المراد به العدد الذي يحاسبون فيه ويتقون للحساب وهذا ظاهر صحيح جملة الكلام

ومن أقوى ما يتعلق المرجئة قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وتعلقهم بهذه الآية من وجوه

أحدها أنه لا بد من أن يكون للفصل معنى في
قوله إن الله لا يغفر أن يشرك به والتمييز بين الكافر والفاسق والمؤمن فيما كان عليه من الكفر فإنه يجب عقابه
محالة ومن ... الفصل معنى في ... حتى يحمله الناس إنما يطلبون معنى الأسماء ولو ... الكلام
أوله فيقتضي ظاهر الآية أنه ليس إلا تفصيل الشرك ويغفر ما دونه بفضله والذي يصح عفوه بفضله ما دون الشرك
ليس إلا الكبيرة فإن الصغيرة تقع مغفورة لا محالة وفي ذلك ما أردناه وجها وجه والثاني هو أنه علق غفران
ما دون الشرك بالمشيئة فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمشيئة لا مدخل لها في غفران الصغائر فإنها مكفرة
في جنب الطاعات من المؤمن فلا بد من أن يكون المراد الكبائر ... في ذلك وجوها
أنها إنما تثبت المشيئة في الأشياء كما تعالى ... أن شاء ... أن ذلك لا يجب فإنه لا يجوز
المشيئة ... وهذا ومعلوم أن الصغير ... فلا ... هذه الآية وكذلك الثالث
ألا يجوز أن يكون ... فليس إلا أن يحمل على الكبيرة على الحد الذي يقوله والثالث
أنه تعالى أضاف في الآية الغفران إلى نفسه فقال إن الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء والذي يغفرونه من المغفور ليس
إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون الناس وأصحاب الصغائر فإن الناس يسوونه ... الغفران
وكذلك صاحب الصغيرة بإحسانه الكبائر ... ما يستحقه من العقوبة ولا حاجة بها إلى

يترتب عليها العقوبة والمعنى انما هو ان الله ما سمحه المسلمين العقوبة فلا يتصور في الحال ما قلناه الا في ما
الكبيرة دون من سواه والرابع هو ان قوله ويغفر ما دون ذلك عام فيما دون الصغائر والكبائر جميعا
الا ترى ان القائل اذا قال ما في كيسي فهو لك ان عم جميع ما فيه وشمل حتى ان له ان يشتري اي قدر شاء فيحت
العصاة بعد نجيز ما دون الشرك كيف كان او صغائر والخامس هو ان لفظة دون لا تستعمل الا فيما فوق

والشعيرة

من الشيء دون ما بعد عنه الا ترى ان القائل اذا قال الالف فما دونه ليس يحسن ان يريد به الا الالف والعشرة
وان كان يحسن ان يريد به الالف تسع مائة او ما يجري هذا المجرى فهذه هي الوجوه التي اوردها في هذا الكتاب
وكن نبحث عن فصل فصل من ذلك بحسب [illegible] اعلم ان مشايخنا
رحمهم الله قالوا ان هذه الآية مجملة مفتقرة الى البيان لانه قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولم يبين من الذي
يغفر له فاصلح ان يكون المراد به اصحاب الصغائر وصلح ان يكون المراد به اصحاب الكبائر فسقط احتجاجهم
بالآية واذا استفتحنا بيانه قلنا ان بيانه في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وبهذا
قال الحسن البصري حين سئل عن هذه الآية بالكلية انما بين بيانه في قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فهذا
احدها بعينه على لو سئل الا بهذه الآية ووجه آخر وهو ان اكثر ما في الآية تجويز ان يغفر الله ما دون
الشرك على ما هو مشروط في العقل فلو حملنا وقضية العقل لكنا نجوز ان يغفر الله ما دون الشرك لمن يشاء اذا ابتغينا
هذه الآية على ان عمومات الوعيد يعلمنا ما نحوين الى القطع على ان اصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه وانه
لا يغفر لهم الا بالتوبة والانابة ووجه ثالث في تلك العمومات قلنا قد احتججنا بها في المسئلة نحو قوله ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ونحو قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا ونحو قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ونحو قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم الى غير ذلك مما ذكره عدل [illegible]
ويعود بعد هذه الجملة الى الفصل الكلام في التعلق بهذه الآية فنقول انما ذكرناه اولا ان
قالوا الفصل اذا كان مجملا في الجملة الاولى يجب ان يكون مجملا في الجملة الثانية فعلى ما ذكرتم عليها
لا اشكال في ذلك فمعلوم ان القائل اذا قال لا اكل [illegible] على الشبع [illegible]
الحلوى على الشبع وكذلك هاهنا قلنا ان هذا ليس بوارد لشأننا فان الشبع مذكور في الجملة الاولى مظهر فيها
وما [illegible] ان يكون مجملا في الجملة الثانية وليس كذلك هاهنا فان الفصل غير مذكور في الجملة الاولى ولا مظهر فيها
جمعا ان يكون مجملا في الجملة الثانية بل ما [illegible] في الجملة الاولى الدلالة دلت عليه وجرى [illegible] ووجه اقتضاه
حتى يجب ان يكون مجملا في الجملة الثانية [illegible] ويعد فليس يجب اذا كان الشيء مظهرا
ولم [illegible] تلك الدلالة فما دون الشرك [illegible] وانما لو قال لا اعطي اهل البصرة شيئا واعطي
في الجملة الاولى [illegible] الكلام ان يكون مجملا في الجملة الثانية لا محالة [illegible] كذلك هاهنا
العلماء [illegible] هذا [illegible] العلماء من اهل [illegible] ان يكونوا من البصرة او غيرها من البلدان
ويتهيأ [illegible] احسا الحقيقة [illegible] الا ان [illegible] ان يكون محمولا
على الاخرى لا يجوز بعد ذلك [illegible] فيكون المراد به [illegible] ذكرا في الكلام [illegible]
في الجملة الاولى [illegible] ان يكون [illegible] في الجملة الثانية لا محالة ولن يكون [illegible] الا في المذكور في الحكم
الاخرى فالمعلوم ان الذي يفعل بالذمي [illegible] لا يفعل [illegible] اخرى وقلنا ان قوله الا لا يفعل [illegible]
كلام مستقل بنفسه وليس يجب اذا كان فيه ذكر الكلام ان يكون ذكره مجملا في الجملة التي يليه لا محالة ويعد
فلو كان الفصل مجملا في الجملتين جميعا على ما [illegible] لوجب اذا ظهر في الجملة الثانية ما [illegible] تقول ويعمها
دون ذلك لمجتنبي الكبائر [illegible] كلامه كما في قوله [illegible] ولا [illegible] في [illegible] تعالى [illegible] والتافيف ونحوه

له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وللموت تغدوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن

في الشيء والغرض لم يجز أن يحمل الله ما يخالف فحواه فسوا ولا يعلم لها وجوابه ما ذكرناه لابد بعد كلامه في المسألة
بعد ذلك كان يحتمله ههنا وبهذا الوجه معنا من الفوائد ليدل الخطاب فلسنا ان قوله علم
في سائر العمر كان يقول على الا [illegible] في المعلوم وغيرها لكان يحتمل دا [illegible] في سائر العمر كان وفي المعلوم
ذكروه ان يناقض كلامه لان المناقضة هو ان يثبت في الكلام ما ينافيه ما وليه او سبق بل ما اسبه ما وليه
وبطل عندهم اذا قال في سائر العمر كان مثلا كان فيه اثبات الركاة في السوائم بالظاهر وبما في المعلوفة يدل
الخطاب ومن قال بعده في المعلوفة انه ان كون فيه اثبات اخر كلامه ما ينافيه ما وليه وهذا هو صحيح
صريح المناقضة على ما ذكرنا لكن في هذه المسألة التي نحن بصددها **وبعد** فلو كان الامر على ما ذكرتموه
لكان يحتمل ان يعفى الله عنه ما دون الشرك بالتوبة لانه وعيد يعم بعضا من المعلوم حاله فهذا هو الكلام
على الوجه الاول **واما ما ذكروه ثانيا** من ان الواحد لا يعلق بالمشيئة ولا يصح لانه كان يراد الفعل
ويعلق بالمشيئة فقد يراد الواحد ويعلق بالمشيئة وعلى هذا قوله ويعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم
فعلق قوله او يتوب عليهم بالمشيئة مع انه اما ان يراد به قبول التوبة او اللطف للتوبة واي ذلك كان فهو
واجب عليه فصح ان يعلق الشيء بالمشيئة لا يقدح في وجوبه والغرض بهذا الجنس من الكلام الايهام على السامع
وذلك على المانع ليمنع منه اذا تعلق به الصلاح ويقطع جوابه ان سلمنا ان ما به القول ويريد ان الغم
على السامع لما كان الصلاح يتعلق بان لا يعلم ابهم كما قال **واما ما قالوه ثالثا** من انه لا فائدة
في الفعل الى فيه فالذكر له ولا حمله حارسا [illegible] فاذا هو انه لما كان هو الحاصل وكان هو الذي الجبار
ان يتعاقب المكلف العقوبة التي كان يستحقها وعلى هذا صح قوله وان لعفار لمن تاب وامن وعمل صالحا فاضاف الغفران الى نفسه مع انه واجب عليه فكذلك يصح
وعلى هذا صح قوله فلم يمنع ان يضيف الى نفسه سواء كان واجبا او من باب التفضل
ما قالوه **ومن قبل** ان استعمال الغفران في هذا الموضع مجاز فلسنا ان ذلك مما لا وجه لنقضه وكيف
يقال بانه مجاز في هذا الموضع مع انه يطرد على حد الحقيقة في غير هذا الموضع **واما ما قالوه رابعا**
من انه عام فانه وان كان كذلك الا انه لا يجوز ان يحمل ههنا لانه قد اجمع الكل على شيء فيجب ان يكون المراد به
بعض البعض من يكفر ما دون الشرك وحرا في ذلك مجرى قول القائل لا اعطي الا زيدا شيئا وان اعطي القرشي من
اشا فكان انه يريد به التخصيص دون العموم كذلك ههنا **واما ما قالوه خامسا** من ان لفظه اذا
اما استعمل فيما هو من الشيء او زيادة بعد عنه فلا يصح لانه يكون استعماله في الموضع جميعا حقيقة وهذا
كان حده لو ما اذا قال السلطان يعفو عن بلد كذا لما شملهم من القحط في سنة فلمحة لم يختار يريد به
السلطان وزيره بل يريد به من عنده من الاكابر على ما عرف اذا كان هكذا فقد سقط تعلقهم بالآية
من هذه الوجوه وتبين ان المراد بها التائب وصاحب الصغيرة على ما ذكرناه **واحد ما يتعلقون**
به قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم لانه **والجواب** انه لا يتعلق لكم بظاهر الآية لان
ظاهرها يقتضي ان يغفر الله الذنوب كلها سواء كان ذنب الكبيرة او الصغيرة **ومتى قالوا** ان الكافر مستثنى
منه بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به قلنا فكذلك الفاسق المرتكب للكبيرة المصر على ذلك مستثنى بقوله ان
يخشون كبائر ما ينهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وعلى ان ما قالوه اغراء للمكلف بالقبيح وذلك لا يحسن من الله تعالى فيجب
ان يكون المراد به انه يغفر الذنوب جميعا بالتوبة وعلى هذا قال عقيبه وانيبوا الى ربكم ويدل عليه قوله
من قبل ان يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون فلولا ان المراد به ما ذكرناه والا كان لا يكون لقوله من قبل ان
يأتيكم العذاب معنى **ومتى قالوا** ان المراد بقوله وانيبوا الى ربكم الا انه الى الاسلام لا الانابة التي هي التوبة
فدليله الآيات التي ذكرها الله تعالى بعده كقوله ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله اليس في جهنم مثوى للمتكبرين

فصل لهما بالامانه عند ان يكون امانه الى الاسلام ويحتمل ان يكون الرجوع من المعصيه فمن خصصه بالرجوع

الى احد الوجهين دون الثاني فقد خصه من دون دلاله ومتى قيل ليس هذا من باب العموم حتى يقال ان الحكم

قد خصصوه من دون دلاله وانما هو من باب ما يقال ان العبارة الواحده اذا ديها معنيان يحتملهما فكيف يصح لكم

ذلك قيل له الامانه اذا كان يراد بها الرجوع وذلك يحتمل ان يراد به الرجوع الى الاسلام وان يراد به الرجوع

عن المعصيه فان قيل واحد منهما رجوع الى الله لم يكن تخصيصه باحد الوجهين دون الثاني بوجه وبعد

فان قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قالوا ان ذلك يغفر للظلمة في حال ظلمهم

ما يعملون قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم قالوا ان الاخبار انه يغفر للظلمة في حال ظلمهم

وفي ذلك ما يريد وجوابنا عن ذلك ان الاخذ بظاهره لا لانه مما لا يجوز ما اتفاقا لانه يقتضي الاغرا على الظلم وذلك

لا يجوز على الله فلابد من ان ولو اراد بذلك هو ان يغفر للظالم على ظلمه اذا تاب فان قيل ان هذا الذي ذكرتموه

يبنى على ان لفظه الناس المذكوره في الايه يقتضي العموم ويحتمل ان يسلم ذلك قيل له قد بينا ان اللام اذا دخل على

اسم الجنس ولم يكن هناك معهود ينصرف اليه فلابد من ان يفيد ما يفيده الجنس فيقتضي الاغرا على ما

ذكرناه فليس الا ان يقال فيها ويلزم ما قلناه ومتى قالوا ليس يجوز ان يسمى التائب ظالما والايه تقتضي جواز ذلك

فيجب ان يلزم حملها على ما بيناه قيل له لا يمتنع ان يسمى التائب ظالما لانه من رمى مسلما ومات قبل الاصابه سمي ظالما

عابرا فكيف يصح ما ذكرتموه وبعد فان الظالم اسم مشتق من معقول من اللغه الى الشرع

فيجوز ان يسمى به التائب وعلى هذا قال ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا الا انه فيمن سمي ظالما

وان كان قد تاب وقال موسى على الارض ربي ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له على توبته على ان اطلاق هذا اللفظ

على التائب لانه يوهم الخطا ويقتضي استحقاق الذم وهو غير مستحق للذم فاذا كان الذي ذكرتموه لا يجوز الواحد

منا ان يصف التائب بانه ظالم لما ذكرناه من ايهامه الخطا وذلك مدفوع عن كلام الله جل ذكره فاذ قد ثبت

عدله وحكمته لم يمتنع ان يصفه الله به اذ لا يريد به الا المعنى الصحيح ويجري ذلك مجرى قوله وعصى ادم ربه فغوى

فكما انه جاز له اجراء لفظ العاصي على ادم لثبوت حكمته جل وعز لانه لا يريد به الا المعنى الصحيح دون الفاسد

واحد ما يعملون

ولم يجز لنا ذلك لما لم يثبت حكمنا كذلك مهما تقدم ان تمام القول في هذه الايه

قوله تعالى فانه يحكم بان يلطف لا يتصاغر الا لاشقا الذي كذب وتولى قالوا فالفاسق لم يكذب ولا تولى فيجب

ان لا يصلاها على الحد الذي يقوله وجوابنا عن ذلك ان الفاسق يكون بظاهر هذه الايه انه يقتضي ان لا يعذب بالنار قطعا

وانهم لا يقطعون بذلك وعلى ان في الكفر ما لا يكون تكذيبا نحو الزنا بقري سورة مصحف ونحو الاستخفاف

به بالشتم او الضرب او غير ذلك فيجب في الكافر اذا كان هذا سبيله ان لا يصلى النار وقد عرف خلافه وايضا فان قوله

فانذرتكم نارا تلظى فاخبر انه ان لا يصلى تلك النار الا الاشقيا الذين يكونون كذلك انه لا يجوز ان يصلى الفاسق

غيرها من النيران فبطل ما ذكرتموه وعلى ان ظاهر الايه يقتضي ان الفاسق اعتقد وعلم انه ان

اي يكل فاحشه ويبلغ في الفسق كل مبلغ لا يعاقب بالنار كان مغريا على القبيح ومحرما عليه وذلك لا يجوز من الله

فان قيل ان الاغرا يزول بالخوف من ان يعاقب في الموقف بالتعطيش وغيره من انواع العقوبات قلنا ان هذا لا

يجوز لان الامه اتفقت على ما يستحق العقوبه اذا لم يعاقبه الله بالنار في دار الاخره لا يعاقبه خارج النار

وعلى ان يحمله ابا الحسن ذكر ان الايه تتناول الكافر والفاسق جميعا لان قوله تولى يجوز ان يكون المراد به

الفاسق عن الكلام بعض طريق العربيه ومما يتمسكون به قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم

من روح الله الا القوم الكافرون قالوا ان الايه تدل على ان الذي يجب ان يكون ايضا من رحمه الله انما هو الكافر

دون الفاسق وجوابنا ان المذكور في الايه انما هو الياس وليس فيه ان الفاسق يحكم له بالنار فاكثر ما فيه ان لا يكون الا

ايها الانسان صدق اهله هم قليلا عدد

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته على مولانا المقام الاعظم

الاعز الاكرم مرشد العادات وفاتح السعادات

العين من السلالة المصطفى والحسن من العبق

شمس الدنيا والدين سلالة الائمة الطاهرين

صلوات الله عليهم اجمعين صدرت الخدمة لعرض

السلام ولنعرفه انه حصل من الاملاك السعك

لبعض شي من الزرع وانتشر ما يمنع من تسليم

واحد وذكر انه ان مولانا عليم

فإن قيل إن هذا تخصيص من دون دلالة قيل له إنا خصصناه بذلك للدلالة الدالة عليه وهو عمومات الوعيد
فإن قيل إن هذه الآية ليس بأن تحمل على عمومات الوعيد أولى من أن تحمل عمومات الوعيد على هذه الآية فيجب
أن يتوقف فيها جميعا ويجعل الوقف فيها واجبا قيل له إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق يساق من
رحمة الله يوم القيامة لا محالة فلم يكن بد من أن يحمل الشرك المذكور في الآية على إنكار الجنة والنار فيفسد ما قالوه
وقد قالت المرجئة لو أمكن الاستدلال بعمومات الوعيد والأخذ بظاهرها لأمكن مثله في قوله تعالى
ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون فلو أخذتم بذلك والجواب أن هذا الكلام لو لم يحكم أن يكون من لم
يحكم بما أنزل الله فهو كافر وذلك دخول في مذهب الخوارج وأنتم لا تقولون به والأمر يصوب مذهبنا قيل
له إنا إنما خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحجة فاقتضيه ولم يعلم مثل تلك الدلالة في عمومات الوعيد وليس
بخلاف ذلك إذا خصصنا عاما بالدلالة المخصصة ووجب أن نخص كل عام ~~يقتضي ظاهر~~ الآية في كتاب الله
وإن لم يخصصه دلالة وبعد فإن قوله بما أنزل الله عام كان قوله ومن لم يحكم عام فيقتضي ظاهر الآية أن كل من
لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر ونحن هكذا نقول فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب

فصل في الشفاعة ووجه اتصاله بباب الوعيد هو أن هذا

أحد ما تشبه به المرجئة الذين يوردون طعنا في الوعيد وأمر عقاب الفاسق وجملة القول في ذلك هو أنه
لا خلاف بين الأمة أن شفاعة النبي عليه السلام ثابتة للأمة وإنما الخلاف في أنها ثبتت لمن فعندنا أن الشفاعة للتائبين
من المؤمنين وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما اخترناه
من المذهب نذكر حقيقة الشفاعة اعلم أن الشفاعة في أصل اللغة مأخوذ من الشفع الذي هو ضد الوتر
فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا وأما في الاصطلاح فهو مسألة الغير أن يشفع غيره أو يدفع
عنه مضرة ولا بد فيه من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع إليه وقد سأل رحمه الله تعالى أن
المشفوع إليه إذا أجاب الشفيع هل يكون مكرما له أم لا والأصل فيه أنه يكون مكرما له لأنه لا بد من أن يكون
قد قصد بالإجابة إكرامه وإلا لم يكن إيصاله تلك المنفعة إلى الغير ودفعه تلك المضرة عنه شفاعة إذا
ثبت هذا فالذي يدل على ما ذكرناه هو أن شفاعة الفاسق الذي مات على الفسوق ولم يتب لو
صح وثبت لجرى مجرى الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله فكما أن ذلك يقبح كذلك ههنا هذا هو الذي
ذكره قاضي القضاة والذي يذهب إليه أبو هاشم فقد جوز الشفاعة مع إصرار المذنب على ذنبه
في العفو ولعل الصحيح في هذا الباب ما اختاره قاضي القضاة وأحد ما يدل على ذلك هو أن الرسول
إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو إما أن يشفع أولا فإن لم يشفع لم يكن يشفع في كرامته وإن شفع فيه لم
يكن راضيا إلا وقد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح وقال المتكلم لا يدخل الجنة تفضلا وأيضا فقد دلت
الدلالة على أن العقوبة يتحتم على طريق الدوام فكيف يخرج الفاسق عن النار بشفاعة النبي عليه السلام والحال ما تقدم
ومما يدل على ذلك قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية وقوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة ولو كان النبي شفيعا للظلمة لكان لا أحد أعظم منه ويدل
على ذلك أيضا قوله أفأنت تنقذ من في النار وقوله ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وقد أورد رحمه الله
بعد هذه الجملة الكلام في فائدة الشفاعة وموضوعها وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع
والدلالة على منزلته من المشفوع وأما موضوعها فقد اختلف فيه فعندنا أن موضوع الشفاعة
هو لكي يصل المشفوع له إلى حاجته بأن حاجته إما أن يكون نفعا يناله من مال أو جنة وغير ذلك
أو ضررا يندفع عنه وقد خالفت في ذلك المرجئة وقالت إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشفوع له

لأنهم

لا على ذلك ظاهر الفساد فان لو فرضنا مثلا كما يشفع الى السلطان لمن يلحقه حاجة من جنايته العبد فقد شفعه
ليطلع عليه واخرى من الحاجات فيقضيها طوعا ومع قولهم ان الشفاعة التي هي وسيلة يرجع الى ما ذكرناه فان الحاجب
لو لم يشفع بانحطاط رتبته لكان لا يكون للشفاعة في دفع مرتبته ورتبته عن غيره معنا قلنا ان هذا يعتقد
لا وجه له بل لو جعل له صلة في هذا الباب الشفع ويرجع بدفع الضرر اليه لكان اولى واحسن محصل لكن نقل
الجملة العلماء بان الشفاعة بانه للمؤمنين دون الفساق من اهل الصلاة خلافا لما يقوله المجسمة وقد يعلقوا في ذلك بما روي
عن النبي صلى الله عليه وعلى آله الشفاعة لاهل الكبائر من امتي وقالوا ان النبي صلى الله عليه وآله صرح بما ذهبنا اليه فلا يجوز
ان هذا الخبر لم يصححه اولا ولو صح فانه مقبول لم يطعنوا احاد على النبي صلى الله عليه وآله مسلما طريقها العلم ولا يصح الاحتجاج
به لانه معارض باخبار رويناها عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يدخل الجنة نمام ولا مدمن خمر ولا عاق
وقوله من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالدا مخلدا الى غير ذلك فليس بان
يوجد بما اوردوه اولى من ان يوجد بما رويناه فيجب اطراحهما جميعا او حمل احدهما على الآخر على ما يقتضيه كتاب
الله وسنة رسوله ونقول المراد شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اذا تابوا ومتى قالوا ان التائب في غنا عن الشفاعة
[illegible] فقد يحبط بان يكون الكبيرة ولا يبقى له الا
ولا فائدة فيها قلنا ليس يجد لك حاجة ان يستحق التائب من الثواب [illegible] ان ذلك سبب وقد [illegible] يقول
[illegible] فيه حاجة الى ان يشفع له ليتفضل عليه فان قالوا
[illegible] قلنا انه [illegible] من فضله [illegible] شفاعة
[illegible] للشفاعة [illegible] ان يكون ذلك التفضل [illegible]
الى [illegible] ولا يمنع ان يكون التفضل انما يكون بشفاعته عليه وعلى آله انه ليس يجب ان يكون ذلك التفضل
الذي [illegible] ان يتفضل عليهم نوعا آخر التفضل بفضله اوسع مما يطمع وقد قالوا [illegible]
ان الشفاعة انما [illegible] فان قيل ان الشفاعة التي [illegible] عليه
[illegible] بيع مكروه في جنب الطاعات
لتعاظم الحط [illegible] من الثواب فقيل له ان ذلك [illegible] يحبط وبطل [illegible] يستحق فكيف يصح [illegible]
بالشفاعة [illegible] [illegible] حملنا [illegible] هذا الشفاعة فلو كان
[illegible] في السماء [illegible]

محمله

لا ان الـ

الامر على ما ذكرتموه لكان يجب ان يكون هذا الدعا دعا ان يجعلهم الله من الفساق وذلك خلف ٥٥
فان قالوا السوال لازم كما انقلب علينا فقد نقف على قولهم اللهم اجعلنا من التوابين ومن اهل
التوبه لم لا يلزم ان يكون هذا الدعا ان يجعلهم فساقا مذنبين فهلا جاز مثله ههنا قلنا ان بين
الموضعين فرقا لان عندكم ان الشفاعه لا تنجع ولا تنسب الا مع الفساق فسوال الله ودعاه في ان يجعله
من اهل الشفاعه دعا في ان يجعله من اهل الفسق وليس كذلك الحال في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين
ومن اهل التوبه لان هذا القول يحسن من اصحاب الصغاير والكباير جميعا في بحضرة الانبيا وايضا فانه
قد يفعله من المباحات ما ويجوز ان يقع فيها ما هو معصيه فاذا كان كذلك فحسن منا الدعا
بهذه الدعوه ولم يصح الدعا بان يجعلنا الله من الشفاعه لطلب الاعفا الصحه والجلي بالتوابين
فقد ذكرنا ان التوبه قد يحسن على الاتبع اصلا وليس هكذا حال الشفاعه عندكم فان قيل
عليه عليه الاسلام ان يعلم انه لو لم يشفع له عاقبه الله تعالى بما ارتكبه من الكباير على زعمكم الا انه بهذه
الدعوه لو سئل انعامهم عليها ان يسهل الله تعالى لهم السبيل الى التوبه بالالطاف وما يجري
مجرى ذلك فما عرضهم بتلك الدعوه والمتمسكين ان يكونوا علينا بهذا الكلام فالمرء ما لم يكن من اهل
الكباير لم يحسن شفاعته في موضوع مسائلهم ويقال لهم ايضا

ما قولكم فيمن حلف بطلاق امراته انه لا يفعل الاما يستحق به الشفاعه النبي يلزمه ان يرتكب الكباير ويصير من اهل الفسوق والعصيان

ولا بد من بلى وحينئذ كمذهبهم حاله فاذا فعلى هذه الطريقه يجري الكلام في هذا الباب ٥

الاصل الرابع

الأصل الرابع من الأصول الخمس وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين

فصل اعلم ان هذا الفصل كلام في الاسما والاحكام ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين ومعنى قولنا انه كلام في الاسما والاحكام هو انه
كلام في ان صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه
اسم المومن وانما يسمى فاسقا وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المومن بل يفرد له
حكم ثالث وهذا الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسلة بالمنزلة بين المنزلتين فان صاحب الكبيرة له
منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المومن بل له منزلة بينهما
اذا ثبت هذا فاعلم ان المكلف لا يخلو حاله من احد امرين فاما ان يكون مستحقا للثواب حر
او يكون مستحقا للعقاب فان كان مستحقا للثواب فهو من اولياء الله وان كان مستحقا للا
فهو من اعداء الله ثم انه ان كان مستحقا للثواب فلا يخلو اما ان يستحق الثواب العظيم او يستحق
ما دون ذلك فان استحق الثواب العظيم فلا يخلو اما ان يكون من بني ادم اولا فان لم يكن من بني
ادم فانه يسمى ملكا ومقربا وما يجري هذا المجرى واذا كان من بني ادم فانه يسمى نبيا ومصطفا
ومجتبا الى ما شاكل ذلك واذا استحق ما دون ذلك فانه يسمى مومنا برا تقيا صالحا سوا
كان من الجن او من الانس وان كان من اعدا الله فلا يخلو اما ان يكون مستحقا للعقاب العظيم
او العقاب دون ذلك فان كان مستحقا للعقاب العظيم فانه يسمى كافرا والكفر انواع من
ذلك النفاق وهو ان يستر صاحبه حالا ما يظهره ومنه الارتداد وهو ان يكون كان
مسلما ثم خرج الى الكفر ومنه اليهود والنصارى والمجوس ونحو ذلك وشرحه يطول
وان استحق عقابا دون ذلك فانه يسمى فاسقا ولما اقتصر على هذه الجملة التي تقدمت ان نذكر حقيقة
المدح والذم والتعظيم والاستخفاف والاهانة والثواب والعقاب والموالاة
والمعاداة احوج جمعه يتكلم عليها في غيرها فقد عدم عن جمعها ههنا فصول ات
المدح هو كل قول ينبي عن عظم حال الغير فهو اذا قول وقع على وجه دون وجه وكل
ما وقع على وجه دون وجه فلا بد فيه من القصد كما في كون الكلام خبرا فانه لما جاز ان يقع
وجاز ان يقع والا يكون خبرا لم يكن بد من قصد له ولمكانه ثم ان المدح على ضربين
احدهما مدح يستحق به الثواب وذلك نحو المدح المستحق على اداء الواجبات واجتناب المقبحات
والثاني مدح لا يستحق بهذه الطريقة وعلى هذا الوجه وذلك كالمدح على استوا الاعضا
وحسن الوجه والقد والقامة وغير ذلك واما الذم فهو كل قول ينبي عن اتضاع حال
الغير ويعتبر فيه القصد كما في المدح وهو ايضا على وجهين احدهما يستحق على الطريقة
التي يستحق العقاب بها وذلك كالذم المستحق على الاخلال بالواجبات والاقدام على المقبحات

الذي ع
بالطريق
سمعا

والثاني لا يستحق عليها من الطريقة وذلك نحو الذم على دمامة الخلقة والشلل والعرج وما
شاكل ذلك وأما التعظيم والاستخفاف فهما كالمدح والذم سوى أنهما يستعملان في القول
والفعل جميعاً والمدح والذم لا يستعملان إلا في الأقوال وأما التبجيل فهو رفع من له القدر
فهو ذا الحالة المدح والتعظيم ولهذا لا يقال فلان يبجل الله تعالى كما يقال يعظمه ويمدحه
لما كان المرجع به إلى رفع منزلة الغير وذلك في الله غير متصور وليس كذلك المدح والتعظيم
فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينبئ عن عظم حال الغير فساغ في الله تعالى وأما الثواب فهو
كل نفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال ولا بد من اعتبار هذه الشرائط فلو لم يكن منفعة
وكان مضرة لم يكن ثواباً ولو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن التفضل وكذلك فلو لم يكن مستحقاً
على سبيل التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض وإذا اجتمعت هذه الشرائط كلها فهو ثواب
وأما العقاب فهو كل ضرر محض مستحق على سبيل الاستخفاف والنكال ولا بد من أن يكون ضرراً
لأنه لو كان منفعة لم يكن عقاباً وكذلك فلو لم يكن مستحقاً لم ينفصل عن الظلم وهكذا فلو لم يستحق
على سبيل الاستخفاف والنكال لم ينفصل عن الحدود التي تقام على التائب وعن هذه الآلام
والمصائب النازلة من جهة الله تعالى وأما الموالاة فهي مفاعلة من الولاية والولاية قد تذكر ويراد
بها النصرة كما قال الله تعالى لا مولى لهم أي لا ناصر لهم وقد تذكر ويراد بها الأولى قال الله تعالى إنما وليكم
الله ورسوله الآية أي الأولى بكم إنما هو الله ورسوله والمؤمنون بهذه الأوصاف وقد تذكر ويراد
بها المحبة وهو المراد بقول الفقهاء فلان ولي فلان أي يريد خيره ولذلك لا يستعمل في القديم تعالى
لأن النفع والضرر يستحيلان عليه وإذا استعمل قيل فلان ولي الله فإنه يراد به ذلك على طريق التوسع والمراد
به أنه يريد نفع أولياء الله تعالى وإيصال الخير إليهم وإذا قيل إن الله ولي المؤمن فالمراد أنه يريد إثابته
والتفضل عليه وأما المعاداة فمفاعلة من العداوة أيضاً ومعناه إرادة نزول الضرر بالغير
ولهذا قيل فلان يعادي الله فالمراد أنه يريد نزول الضرر بأوليائه وإذا قيل في الله تعالى إنه عدو زيد
فالمراد أنه يريد معاقبته

فصل وإذ قد عرفت حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها عدنا
إلى المقصود بالباب وجملة القول في ذلك أن الغرض بهذا الباب هو الكلام في أن صاحب
الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما يسمى فاسقاً وقد جعل رحمه الله الكلام في ذلك
فصلين أحدهما في أنه لا يسمى مؤمناً خلافاً لما يقوله المرجئة والثاني أنه لا يسمى كافراً على ما
يقوله الخوارج والذي يدل على الفصل الأول وهو الكلام في أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً
هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة وثبت أن اسم
المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة وإذا قد ثبت هذان الأصلان
فلا إشكال في أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً ويجري إن صح ما من طلاق وهذا الاسم
على صاحب الكبيرة فلا يمتنع من أجاز عليه هذا يجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه

لا يمتنع ان يفيد الاسم باطلاقه ما لا يفيده اذا قيد فانك تعلم ان الرب اذا اطلق ينصرف الى القديم تعالى
واذا قيد جاز ان يراد به غير الله تعالى فيقال رب الدار ورب البلد وقد حكى الصاحب ذلك عن ابي القسم
وقال ان هذا الاسم يفيد مقيدا ما لا يفيده مطلقا وانما يستدل على ذلك بقوله تعالى وجنة عرضها كعرض
السماء والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله وذلك مما لا وجه له فان المعلوم ان المراد بالاية
ان الجنة التي ذكرها الله تعالى انما اعدها للذين امنوا بالله ورسله بشرط ان ياتوا بالواجبات ويجتنبوا المحرمات
وانما اقتصر على هذا القدر في الاية لما قد بينه في اية اخرى وذلك كالصلة في الفعل وهذه الجملة
تبين على ان المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم وانه غير مبقى على موضوع اللغة
اما الذي يدل على انه صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم هو انه تعالى لم يذكر اسم المؤمن الا وقد
قرن اليه المدح والتعظيم الا ترى الى قوله تعالى قد افلح المؤمنون وقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم
يذهبوا حتى يستاذنوه الى غير ذلك من الايات واما ما يدل على انه غير مبقى في الاصل هو انه لو
كان مبقى على ما كان عليه في اللغة لكان يجب اذا صدق المرء غيره او امنه من الخوف ان يسمى مؤمنا
وان كان كافرا ولكان يجب الا يسمى الاخرس مؤمنا لانه لا يصدر من جهته التصديق ولكان يجب الا يزول
بالذم والا يقع فيه لان الاسماء المشتقة هذه سبيلها الا ترى ان الصادق لما كان اسما مشتقا من
ومتى قيل الصدق ووقع من احد بالصدق لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وكذلك الشاتم والضارب
فان قيل ان الظالم مع انه مشتق من الظلم لم يجز اجراؤه على التائب وان بالتوبة والندم قد اخرجنا
عن ذلك وسالبه ذاما لم يجز اجراؤه على التائب لا لامر يرجع الى موضوع اللغة بل لانه يوهم الخطا
ولهذا لا يجوز من الله ان يسمى لما سبق [illegible] لما لم يشرع فيه هذا المعنى وايضا فكان يجب الا يسمى المؤمن مؤمنا
الا حال اشتغاله بالايمان فان هذا هو الواجب في الاسماء المشتقة من الافعال الا ترى انه لا يسمى الضارب
ضاربا الا وهو مشتغل بالضرب ولا المصلي مصليا الا وهو مشتغل في الصلاة فاما اذا انصرف المتقدم
والصلاة الى فعل اخر غيرها فانه لا يشتق له منها اسم فكان يجب فيمن اشتغل بالامور الا يسمى المؤمن مؤمنا
بل يعلم ان كان مؤمنا وقريب من هذا الكلام ما يحكى ان بعض مشايخنا الزم ابن فورك في كلام
جرى بينهما ان يكون الموحد ويقول سمعنا ان محمدا كان رسول الله فان كذب الحاضر ذلك واقبح فانه
[illegible] وجرى برحله واحد ما يدل على ذلك ايضا هو انه لو كان مبقى على الاصل لكان
يجب الا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم وبين مقيده ومعلوم خلافه وذلك يدل على ان هذا اسما
اجرى على الايمان نقلت من الاصل الى الشرع والكلام في ذلك انما يصح اذا اثبتنا ان نقل الاسماء من اللغة
الى الشرع وان ما هو جائز فهو ثابت اما الذي يدل على ان نقل الاسماء جائز هو ما قد ثبت ان اهل
الشرع عقلوا بالشرع معاني كثيرة لم يعقلها اهل اللغة ولا وضعوا لها اسما فلا يمتنع ان يستعير
اهل الشرع من اللغة اسامي لها [illegible] قد عرف ان الشرع [illegible] الحكمة [illegible] ذلك وتمام [illegible] الا [illegible] فيه [illegible]

أسماء

من الصناعات. ولنا أن الأسماء المختلفة ليس لها في اللغة أسماء تعرف بها وتقع التسمية بها وهي عندنا
فكما أنه لا يصح لكل واحد منها أسماء الحكمة يسمى ذلك كذلك ههنا. والذي يدل
على أن ما هو جائز فهو موجود أن الصلاة وظاهر أن الصلاة كانت في الأصل عبارة عن الدعاء والآن صارت
بالشرع اسماً لهذه العبادة المتميزة عن هذه الأركان المخصوصة وكذلك الصوم فقد كان في الأصل
عبارة عن الإمساك والآن صار بالشرع اسماً لإمساك مخصوص في وقت مخصوص وكذلك الزكاة كانت
في الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صارت بالشرع اسماً لإخراج قطعة من المال مخصوصة إذا استحقها
فإن قولنا مؤمن من الأسماء التي نقلت من اللغة إلى الشرع وصارت بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم
وكما أن قولنا مؤمن جعل بالشرع اسماً لمن يستحق التعظيم والإجلال وكذلك قولنا مسلم جعل بالشرع
أيضاً اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ والكلام في ذلك يقع في موضعين
أحدهما أن قولنا مسلم غير مبقى على ما كان عليه في الأصل والثاني أن الشرع جعله اسماً لمن يستحق
المدح والتعظيم. أما الذي يدل على أنه غير مبقى على الأصل أنه لو كان مبقى على الأصل لكان يجوز
إجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير والمعلوم خلافه ولكان يجب أن يجري على الثاني والثالث إن
انقادا غير منصور بينهما ولكان يجب أن يسمى أن يوصف الأنبياء المشتغلون دون من سبق منه الإسلام
ومضى قبل كذا. يقول علماً نعلم أنها الأسمى أصحاب النبي عليه السلام مسلمين جميعه وقد
عرف خلاف ذلك ولكان يجب أيضاً أن لا يدل هذا الاسم على المدح وغيره وقد عرف خلافه. ومما يدل
على ذلك قوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة
إلى أنه سمى هذه الجملة ديناً ثم بين في آخر الآية أن الدين عند الله الإسلام ولو كان مبقى على أصل اللغة
لصح ذلك لأنه في الأصل غير مستعمل في إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وهذا كما يدل على أنه غير مبقى
على ما وضع له في الأصل فإنه يدل على أنه الجوار إجراؤه على من يستحق المدح والتعظيم كالمؤمن سواء ومما
يدل على أن الدين والإسلام واحد قوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه والمعلوم أنه لو
كان الإيمان ديناً لقبل منه. ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين فلو لم يكن أحدهما هو الآخر لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه. ومما يدل على ذلك
أخبار رويت عن النبي صلى الله عليه من جملتها قوله صلى الله عليه بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن
محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج بيت الله الحرام
وفي بعض الروايات والعمرة. وفي ذلك قوله الإسلام بضع وسبعون باباً أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله
وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. وأما الذي يدل على أن اسم المسلم صار بالشرع اسماً لمن يستحق
المدح والتعظيم كالمؤمن سواء أنه تعالى لم يذكر لفظ المسلم إلا وقد قرن إليه ما يدل على أنه يستحق المدح
قال الله تعالى إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات وقال تعالى عسى ربه
إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات إلى غير ذلك من الآيات
وقد خالف في ذلك بعض الناس وفرق بين المؤمن والمسلم واستدل على ذلك بقوله تعالى

قالت

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فالله تعالى فصل بين الايمان والاسلام
ولو كانا جميعا بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه وجوابنا عن ذلك ان ما فيه انه لا استعمل
الاسلام في هذا الموضع على الحد الذي كان يستعمله اهل اللغة مجازا ونحن لا نمنع من وجود المجاز
في كتاب الله عز وجل وما كان المجاز فيه كان ان في المؤمن فهذا يستعمله الله كثيرا في كتابه واراد
به ما وضع له في الاصل نحو قوله يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله الى غير ذلك من الايات وقد اتصل
بهذه الجملة الكلام في حقيقة الايمان وجملة ذلك ان الايمان عند ابي علي وابي هاشم عبارة عن اداء
الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات وعند ابي الهذيل عبارة عن اداء الطاعات
الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات وهو الصحيح من المذهب ولذلك جاء في العصاة
والذي يدل على صحته ان الايمان اسم علي ان ركعتي الفجر من الدين فاذا ثبت انه من الدين ثبت انه
من الايمان لان الدين والايمان واحد وقد صرح ابو علي وابو هاشم بان هذا الدين قالوا لو
كان النوافل من الايمان لكان يجب اذا ترك المرء نافلة واخل بها ان يكون تاركا للايمان وينقص
بذلك ما قصد الايمان عند كامله وقد عرف خلافه وجوابنا عن ذلك ان هذا لا يصح لان الايمان لم
يجز ان يجري عليه هذا الاسم ويقال بان ذلك الايمان في انه غير كامل الايمان لانه يوهم الخطأ ونقصي
ان يكون مستحقا للذم حتى لو لم يقصد ذلك جاز ان يوصف به كما يجوز ان يوصف بانه تارك للنوافل
فقط بما قاله يبين ذلك ويوضحه ان البر والتقوى يقعان على الطاعات جملة الفرائض منها والنوافل
ثم ليس يجب اذا اخل المرء بنافلة او تركها ان يقال انه غير كامل التقوى وانه ناقص البر لا لوجه سوى
ما بيناه من ان ذلك يوهم استحقاقه للذم والعقاب كذلك ههنا فهذا هو حقيقة الايمان عندنا
وقد ذكر بعد ذلك ما يقوله المجبرة وغيرهم وجملة ذلك ان كلام المخالفين في حقيقة الايمان
مختلف فعند النجارية وجهم ان الايمان انما هو المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح لانه لو كان كذلك لكان
من يقر على الله وجحد او لم يجحد لكن لم يات شيئا من الفرائض وبعد احدودا لله ان يكون
مؤمنا وقد عرف خلاف ذلك وعند الكرامية ان الايمان هو الاقرار باللسان وهذا يوجب عليهم ان يكون
المنافق الذي يظهر الاسلام بلسانه ويقر به مؤمنا والمعلوم من دين النبي صلى الله عليه وسلم ودين الامة ضرورة خلافه
وقد ذهب الاشعرية الى ان الايمان هو التصديق بالقلب وهذا كانه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ
من طريق العربية اذ التصديق هو قول القائل لغيره صدقت وهذا انما يتصور باللسان دون القلب
وبعد فلو كان كذلك لوجب فيمن لم يقر بالله وبرسوله ولا عمل بالجوارح ان يكون مؤمنا بان يكون
قد صدق بقلبه وذلك خلف القول وانما القوم كلامهم على مذهبهم في الكلام انه معنى قائم
بذات المتكلم وانه ليس يرجع به الى ما يفعله من الحروف المنظومة والاصوات المقطعة وقد
افسدنا مقالتهم هذه وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيده ههنا
ثم تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة في تقسيم الاسماء وجملة ذلك ان الاسماء تنقسم الى شرعي والى عرفي
والى لغوي فاللغوي نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة يدا والجارحة الاخرى رجلا

ان الايمان

والعرف نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة مع ان هذا الاسم في الاصل كان اسما لكل
ما دب على وجه الارض وتسميتهم هذه الآلة المخصوصة قارورة مع انها كانت في الاصل عبارة
عن كل ما يستقر فيه الشيء والشرعي يستعمل فيما يكون من اسماء الدينية وذلك نحو الاسماء التي تجري
على الفاعلين نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر والمنافق ومنافق ونحو ذلك وذلك نحو الصلاة فقد كانت في
الاصل عبارة عن الدعاء ثم صارت بالشرع اسما لهذه العبادة المخصوصة والزكاة فقد كانت في الاصل
عبارة عن النماء والطهارة ثم صارت بالشرع اسما لاخراج طائفة من المال الى غير ذلك نحو الصوم والحج
وما شاكلهما وينقسم الاسماء الدينية الى ما يفيد المدح والتعظيم والى ما يفيد الذم والاستخفاف
والى ما لا يفيد واحدا منهما فالاول ينقسم الى ما يفيد المدح بمجرده وذلك نحو قولنا مؤمن ومتقي
والى ما يفيد بواسطة وقرينة وذلك نحو قولنا مصلي ومطيع فان دلالته على استحقاق صاحبه
المدح والتعظيم مشروطة باجتناب الكبائر وما يجري مجراها والثاني ينقسم الى ما يفيد الذم بمجرده
وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتك وملعون او ما يجري هذا المجرى والى ما يفيد بواسطة وقرينة وذلك
نحو قولنا ظالم وعاص فان دلالته على استحقاق ذلك الذم مشروطة بان لا يكون معه طاعة اعظم
من تلك المعصية ولولا ذلك صح من الانبياء ان يصفوا انفسهم بالظلم على معنى انهم لا يكونون كبائر
ولا يستحقون الذم ولا اللعن فان قيل اذا لم يفد هذا الاسم الذم بمجرده فهلا اطلقتموه على الناس
وعلى من لم يوصف قلنا انه لو لم يوهم الخطأ جاز ولكنه يوهم على ما ذكرناه واما ما لا يفيد
واحدا منهما فنحو قولنا آكل وشارب وماش وساع وداخل وخارج وقائم وقاعد فان هذه الاسماء
مما لا حظ لها في افادة المدح والذم ويجوز اجراؤها على المؤمن والفاسق جميعا واذ قد عرفت من
حال الاسماء هذه الجملة التي عرفناكها فاعلم ان ما يفيد المدح بمجرده لا يجوز اجراؤه الا على من يستحق
المدح والتعظيم وكذا ما يفيد الذم بمجرده لا يجوز اجراؤه الا على من يستحق الذم فاما ما لا يفيد المدح
والذم بمجرده وانما يفيد بقرينة فانه يصح اجراؤه على كل الفسق اذا امتنع منه مانع واذ قد
فرغنا من الكلام في ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يسمى مؤمنا وما يتصل به فانا نذكر بعده الكلام
في انه لا يجوز ان يسمى كافرا على ما يجيء في الوعد ان شاء الله

فصل في العرض به الكلام

في ان صاحب الكبيرة لا يسمى كافرا والخلاف فيه مع الخوارج على ما يعدم ونحن نذكر الحقيقة
الكفر اعلم ان الكفر في اصل اللغة هو الستر والتغطية ومنه سمي الليل كافرا لانه يستر ضوء الشمس عنا
قال الشاعر ❁ فتذكرا ثقلا رثيدا بعدما ❁ القت ذكاء يمينها في كافر ❁ وقال الآخر
في ليلة كفر النجوم غمامها ❁ قال ابن لبيد يعطيهم الكفار
اي الزراع هذا في اللغة واما في الشرع فانه جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم ويختص
باحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين وله شبه بالاصل
فان من هذا حاله صار كانه جحد نعم الله عليه وانكرها ولم يشكرها اذا سـ[illegible] هنا ومعلوم
ان صاحب الكبيرة لا يستحق العقاب العظيم والاجرى عليه هذه الاحكام فلم يجز ان يسمى كافرا في الاصل

في الكلام على الخوارج ان يجمع عليهم الخلاف فيقولوا ان هذا الخلاف لا يخلو اما ان يكون خلافا
من جهة اللفظ او من طريق المعنى فان كان فيمو من جهة اللفظ وقلتم ان صاحب الكبيرة يسمى كافرا فلا
نمنع لانا قد ذكرنا ان الكافر هو اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق ان يجرى عليه هذه الاحكام المخصوصة
وليس كذلك الفاسق وان كان فيمو من جهة المعنى وقلتم انه يستحق العقاب العظيم ويستحق اجراء الاحكام
عليه كالكافر سواء قلنا ان هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعين فانهم اتفقوا على ان صاحب
الكبيرة لا يحرم المناكحة ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين هذا على الجملة واذا اردت
تفصيل ذلك فعليك بتتبع احوال من سلف علم ذلك اهل المعنى ومعلوم انه لم يبد منهم ولا تنبه بينهم
وكذلك فلم يسمهم كفرة وهذا فانه لما سئل علي عن الكفار ثم قال من الكفر فروا فقالوا امسلمون
قالوا لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم كانوا اخواننا بالامس بغوا علينا فلم يسمهم كفارا ولا مسلمين وانما
سماهم بغاة وقوله على المحجة غني عن الاحتجاج به على الخوارج عن ممكن فانهم ربما ينكرونه وربما يتعرفون
في اسلامه واحد ما يدل على ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يكون كافرا اية اللعان فان اللعان انما
بين الزوجين فلو كان الفاسق كافرا لكان لا يجب ان يخرج احوال الزوجية بعد ردة صاحبه عن الاسلام
فتنقطع بينهما عصمة الزوجية ولا احتاج الى اللعان فانه لم يشرع بين الاجنبيين وانما يجري بين الزوج
فصح بهذه الجملة ان صاحب الكبيرة لا يجوز ان يسمى كافرا ولا ان يجرى عليه احكام الكفرة والجوار ان يسمى بذلك
فانه الجوار ان يجري عليه ما يسعد كفرا مخصوصا ولا يسمى يهوديا ولا نصرانيا ولا مجوسيا لان هذه
الاسامي تقتضي اختصاصه باحكام وليس يجري الفاسق من تلك الاحكام وكان لا يجري عليه شيء من هذه
الاسماء فكذلك الكفر ربما كان انعم الله جلالا وما يحكى عن السلف من جماعة من الخوارج ان هذا
الاسم فكذلك الكفر ساتر نعم الله عدو لانعمها قولنا ساتر نعم الله انه معمر وستر الله نعمه
اللفظ في بعض قولنا ساتر نعم الله عدوا لا نعما قولنا ساتر نعم الله انه معمر ونعم الله نعمه
له عليها فيقتضيه هو الانعم وستر الله والا نعطيه علينا ولا نشك في كون هذا حاله فكيف
يطلق هذا الاسم على الفاسق وكان الجوار ان يجري عليه هذه الاسماء ولا الاحكام التي يتبعها فكذلك
الجوار ان يسمى منافقا جلالا لما ذهب اليه الحسن والنكتة والوجه على فساد هذا المذهب المناظرة
في ذلك بين عمرو بن عبيد وبين الحسن فانه قال للحسن اتقول ان كل منافق كفور قال نعم قال فتقول ان
كل كفور منافق قال نعم قال فتجب في كل فاسق ان يكون كفورا وذكر ما لا يعلمه احد ويجمع هذه الجملة
ان المنافق صار بالشرع اسما لمن يستحق العقاب العظيم لانه ابطن الكفر واظهر الاسلام وصاحب الكبيرة
ليس هذا حاله ولا يستحق هذا الاسم وقيل ان النفاق وليس بالكفر من ان يظهر خلاف ما اسر وابطنه
وهذا حال من يرائي ويظهر للناس انه دين واذا هو بخلافه قلنا ان هذا الذي تقوله انما يصح من
طريق اللغة ونحن قد بينا ان المنافق صار بالشرع اسما لهذا الكافر المخصوص ذلك ان اللغة
لم يفصل بين ان يكون ما ابطنه الاسلام او الكفر فكان يجب اذا ابطن بعض الكفر واظهر الاسلام
لصرورة ان يسمى منافقا والمعلوم خلافه وقد اصح الحسن لمذهبه بوجهين لا يصح واحد منهما
الاول هو ان الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء فلا يمنع اجراء هذا الاسم عليه

هده ٤

حكام

حس

مخصوصه ٤

وجوابنا ليس يجب إذا ساوى الفاسق المنافق في استحقاق الذم أن يساويه في الاسم فمعلوم أنه يشارك
الكافر في ذلك ولم يسمّ كافراً وبعد فإنه لا يستحق الذم واللعن والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق
وإنما فارق المنافق يستحق حال أحكام الكفر عليه إذا علم باطنه وليس يكون كذلك صاحب الكبيرة فأنّى
يتساويان في الحال فلماذا قال ما يعتمده الحشوي في المسألة قوله بأن مرتكب الفسق الكبيرة علمت أن في
اعتقاده خللاً وأنه إذا أظهر الإسلام فلذلك عن طمع قلبه لا أنه مما يطوي عليه قال شيخنا لذلك إنه
لو كان معتقداً لله في العقاب والثواب لكان في حكم الممنوع من ارتكاب الكبيرة فمعلوم أن أحدنا
إذا قال له غيره أن يفعل شيئاً أو يتركه عند سكن بهذا السلطان لم يجد في هذا الشيء وهو عالم بقدرته علم
وإنه لا خلف في وعده ووعيده فإنه يكون كالممنوع إلى أن لا يفعل ما يهدده بفعله أو يأمره كما
يفعل ما وعده به وكذلك ههنا وهذا الوجه ظاهر الفساد فإنه ليس يجب فيمن اعتقد
الله بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه في وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكاب الكبيرة
ولو كان كذلك لخرج عن كونه مكلفاً بل لم يستحق المدح والذم والثواب والعقاب وكيف
يصح المنع من ارتكاب الكبيرة لمعرفته بالله وعدله وحكمته وصدقه في قوله والكبيرة مع أنه يجوز أن يتوب
الله عليه ويلطف له حتى يقلع عن ذلك ويندم عليه وأما ما ذكره في الشاهد فما ذكره أنه يصير
ممنوعاً ملجأً حتى لو لم يصر ملجأً لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده ومما يحتج به قالت وهو قوله تعالى
إن المنافقين هم الفاسقون وهذا لا دلالة فيه على موضع الخلاف فإن أكثر ما فيه أن المنافق فاسق فمن
أين أن الفاسق منافق وفيه وقع النزاع ومن ههنا قال بعض أصحابنا إن ما حررناه من المذهب
مجمع عليه مسوق فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة وقول بعضهم إنه كافر وقول البعض إنه مؤمن
وقول الآخر إنه منافق لم يختلفوا في أنه فاسق فأخذنا بالمجمع عليه وتركنا ما اختلفوا فيه وإلى هذا
أشار الصاحب بقوله في الكلام نسميه موافق ولا جامع وحصين حاذق

اعلم وقد أعاد رحمه الله الكلام في الأسماء الدينية فأعدناه جاحداً والخلفاء عن فائدة حديثه لسابقه
أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب فإن استحق الثواب فإما أن يستحق الثواب العظيم
أو يستحق ثواباً دون ذلك فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو إما أن يكون من بني آدم أو لا فإن لم يكن من
بني آدم سمّي ملكاً وسمعه قولنا مقرب وما شابهه وإن كان من بني آدم سمّي نبياً وسمعه قولنا مختار
ومجتبى ومصطفى وما يجري هذا المجرى وإن استحق ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً وسمعه من الأسماء
ما يقاربه نحو قولنا تقي صالح إلى غير ذلك هذا في المستحق للثواب وأما المستحق للعقاب فلا يخلو إما
أن يستحق العقاب العظيم أو عقاباً دون ذلك فإن استحق العقاب العظيم سمّي كافراً وسمعه
من الأسماء ظاهره نحو قولنا مشرك زنديق ملحد إلى غير ذلك فإن استحق عقاباً دون ذلك سمّي فاسقاً
وسمعه قولنا منهتك ملعون فاجر إلى غير ذلك والغرض بمعرفة الكلام في هذه الأسماء
وذكرها هنا أن يعلم أنه لا يجوز إجراؤها إلا على مستحقها فلا يسمى صاحب الكبيرة مؤمناً ولا
كافراً وإذ قد عرفت ذلك من حال هذه الأسماء فقد صح لك أنها لا يجوز إجراؤها إلا على المكلفين

المؤمن

ومسجد بيت المقدس ومسجد الكوفة من سائر المساجد ومساجد الائمة والصالحين ومن شرائط الدعا الا يدعو بشيء

[illegible]

[illegible]

الذين يستحقون المدح والذم والثواب والعقاب دون من لا يكلف على الله وفارق الحال

الحال في الاسما المشتقة نحو قولنا ضارب وشاتم وكاسر فانه يجوز اجراؤه على المكلف وعلى غير المكلف

وعلى المستحق للثواب ومن لا يستحقه اللهم الا اذا منع منه مانع نحو قولنا ظالم وعاص ورانع

وسارق فانه لا يجوز على المؤمن المستحق للثواب وان كان معناه فيه حاصلا منقولا في الشرع

لمنع وهو انه صار بالعرف شاملا لمن يستحق الذم فكانه موضوع لهذا المعنى ولهذه الجملة التي

ذكرناها من ان هذه الاسما تتضمن استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب لم يجز اجراؤها

على الله من انها اسما المكلفين اذ كانت على اوصاف مخصوصة وليس هذا حال الله تعالى فان قيل

اليس ما على حالنا هنا ولسنا المؤمن اسم من اسما الله تعالى فلسا ان هذا اللفظ اذا اطلق

على الله فالمراد به انه يصدق وعده ورسله او انه مؤمن عباده من ظلمه وعقابه فانما على

المعنى ولا استحقاقه وما اورده رحمه بعد هذه الجملة وهو من لواحق هذا الباب

الكلام في الدعا

اعلم ان الدعا هو طلب المراد من الغير بشرط ان يكون المطلوب منه فوق الطالب

في الرتبة ولا بد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السؤال والا فالسؤال ايضا طلب المراد من الغير

وينقسم الى ما يكون دعا للغير والى ما يكون دعا عليه والدعا للغير اما ان يكون على اله منافع

دنيه او دنياويه فان كانت على اله منافع دينية من المدح والثواب فانما يجوز اذا كان

يكون الداعي قاطعا على استحقاق المدعو له لتلك المنافع كان قد علم ذلك من حاله بدلالة من

قبل الله عز وجل او رسوله صلى الله عليه وسلم فيما يتوقف على علمه وعلى اولا فان قطع على كون المدعو له

مستحقا جاز له الدعا من دون اعتبار شرط وان لم يقطع ولكن غلب ظنه على استحقاقه لذلك حسن

منه الدعا ايضا ويكون مشروطا بالاستحقاق وان لم يتلفظ به فهو في حكم الملفوظ به هذا في الدعا

بالمنافع الدينية واما الدعا بالمنافع الدنياوية فلا يحتاج اعتبار شي من هذه الاشيا التي اعتبرناها

بل يجوز ذلك للمؤمن والفاسق والكافر جميعا هذا في الدعا للغير واما الدعا على الغير فانه يتعود

فيه القسمة التي ذكرناها من الدعا للغير فان الداعي اما ان يقطع على استحقاقه لما يدعو عليه به فيحسن

منه الدعا عليه به ولا يحتاج هاهنا الى دلالة تقطع لمكانها على انه يستحقه فان ذلك مما يمكن معرفته

بالمشاهدة وذلك بان يشاهده يشرب الخمر او يزني ويتعدى ويشرك او غير ذلك من الافعال

لكن العبد يستحق الثواب والرحمة لا تعرف بمثل هذه الطريقة فمن المحال ان يكون المرمى مشكله

لمكان انه لا طلاق على استحقاقه بهذه الطريقة العبادات على الحسن ولا مأمون الغيب واما ان لا يقطع

على ذلك بل يجوز استحقاقه للعقاب ويجوز خلافه وذلك بان يكون قد شاهده يشرب الخمر ويسرق

او يزني او يتعدى وانا ان غاب عنه ثم لم يدر هل تاب ام لم يتب فيحسن ايضا فلا يجا ما ذكرناه لعنه

والدعا عليه ويكون مشروطا بالاستحقاق ولا يحتاج التلفظ بهذه الشريطة فهي في الحكم كانها ملفوظ

وما اورده رحمه هذه الجملة بذكر اللعنة وكان الاولى بهذه الكلمة ان يذكر مع اخواتها من

الذم والاستحقاق وما جرى هذا المجرى وقد ذكرنا رحمه الله الطرد والاستشهاد بالله

واذا كان العبد يدعوه بالشرائط وكذلك قال ادعوني استجب لكم وقال امن يجيب المضطر اذا دعاه فلا بد ان

[illegible]

المصلحة في اخرها واذا لم يجب تعلم ان المصلحة فيه واذا دعا بشرط ان يكون في اجابته من الرجا واليأس

شيئا وهو دعوته الغطا وبعثت عنه مكان لديكا لو حل التعيين
انه اسم يستعمل في الطرد عن كل خير بل عن خير مخصوص وهو الثواب ولهذا الاسم قال فمن حرم وفي الجملة
ما الخير ولذا ولم يرد في واحد منهما انه ملعون فهو اذا اخص من الذم والذم اعم منه واوسع فانه
يستعمل في كل امر سوا كان من مصالح الدين والدنيا فعلى هذا يجري الكلام في ذلك وللخوارج
في هذا الباب شبه منها قولهم ان الكافر انما سمي كافرا لانه يترك الواجبات واقدم على المعاصي
وهذه حال الفاسق فيجب ان يسمى كافرا والجواب اما الاصل ان الكافر انما سمي كافرا لا حالة فالواجبات
واقدامه على المعاصي بل الشرع جعله اسما لمن يستحق العقاب العظيم ويجري عليه احكام مخصوصة
على ما تقدم وليس كذلك حال الفاسق فانه لا يستحق العقاب على هذا الحد ولا يجري عليه هذه الاحكام حاوي
احدهما الاخر فهذه شبهة عقلية ولهم شبه من جهة السمع كثيرة ونحن نذكر منها عيونها ونتكلم
على كل واحد منها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قالوا بين الله تعالى
انه لا يغفر الشرك ويغفر ما دون ذلك وقد اتفقنا على ان الكبائر غير مغفورة فيجب ان تكون معدودة
في الشرك وفي ذلك ما نقوله ومن يعلم ان الاية مجملة مفتقرة الى البيان فالاستدلال بها في ذلك بل نقول انا قد
اتفقنا على ان ليس غير مغفورة انما هي الصغائر ومن الكبائر فيجب ان يكون الكبائر ملحقة بالقبيل الذي
لا يغفره الله وهو الشرك قيل لهم ان هذا الذي ذكرتموه انما وجب لو ثبت ان الشرك انما يكون
شركا لانه غير مغفور حتى يصح القياس عليه فيقال والكبيرة ايضا غير مغفورة فيجب ان يكون شركا
وليس كذلك فلا يصح هذا الاستدلال **وبعد** فليس تمييز الكبيرة عن الصغيرة بكونه غير مغفور
فان صفة الكافر غير مغفور ثم لم يكن شركا فكيف يصح هذا الكلام ومن جملتها قوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قالوا وهذا نص صريح في محل النزاع والجواب ان التعلق
بظاهر هذه الاية لا يصح لانه يكون في العاقل كافرا لانها موضوعة للعموم على ان من موضوع
للعموم فكانه قال ومن لم يحكم بجميع ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولانا نعدل عن الظاهر واذا
عدلنا عن الظاهر فلنا بالتاويل ولنا فتاوله على وجه يوافق الادلة فنقول المراد به ومن لم يحكم
بما انزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر ولا حال وفيه **وبعد** فان الاية وردت في شان اليهود
ولا اشكال في كفر اليهود **واحد** ما يتعلقون به قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ومن كفر فان الله غني عن العالمين قالوا بين الله ان تارك الحج كافر وفي ذلك ما نريده **قلنا**
لا تعلق لكم به فانه لم يقل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن تركه فهو كافر واذا احدهم
في ذلك وحمله على ما يذهبون اليه فسرناه بحمل على الحد الذي يوافق الادلة فنقول ومن ترك ذلك
على وجه الاستحلال فهو كافر ولا اشكال في كفر من هذا سبيله **ومن** جملتها قوله تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون قالوا بين
ان مسودي الوجوه انما هم الكفرة ولا اشكال في كون الفساق من مسودي الوجوه فيجب ان يكونوا
كفرة والجواب ان الاية لا تعم ... الكفرة ... ان الله قال اكفرتم بعد ايمانكم ... ولكنه ... ان كان ...

125

الا مثلي وكلما هو اعظم ابتداء كم عن ذلك فهو اعظم ان يصيبها ثم يقول ليس يجب في تخصيص الله تعالى
بعض صفوف الوجوه بالذكر ما يدل على ان لا موجود الوجه عليه فان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على
نفي ما عداه على ما سيجيء بيانه من بعد ان شاء الله ومن جملتها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها
الا الاشقى الذي كذب وتولى قالوا بين الله تعالى ان النار لا يدخلها الا الكافر وبالاتفاق ان صاحب
الكبيرة من اهل النار فيجب ان يسمى كافرا والجواب انه لا تعلق لكم بظاهر الآية لانه قال لا
يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وليس هذا حال الفاسق فاذا لو كان متمسك لهم لكان عليكم
لكان اولى وبعد فاكثر ما فيه ان في جهنم نارا لا يصلاها الا الاشقى الذين هذا حالهم ما ذكر الله
فمن اين انه ليس هناك نار اخرى يصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة وقد ذكرنا ان تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل على نفي ما عداه ومن جملتها قوله تعالى فاصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة واصحاب
المشأمة ما اصحاب المشأمة قالوا قسم الله المكلفين هذين القسمين ومعلوم ان صاحب الكبيرة
ليس هو من القسم الاول فيجب ان يكون من القسم الثاني وفي ذلك ما نقوله والجواب ان اكثر ما في الآية
ان صاحب الكبيرة من اصحاب المشأمة فمن اين انه يجب ان يسمى كافرا وفيه وقع الخلاف فان جعلوا
الدلالة على ذلك قوله تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة فذلك لا يدل على ان الكفر لا يجوز
ان يكونوا من اصحاب المشأمة وفيه نازعنا ومن جملته ذلك قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور
قالوا لا اشكال ان صاحب الكبيرة مجازى فيجب ان يكون كفورا والجواب ان هذه الآية لا تدل على ما
يريدونه فان الانبياء عليهم السلام من المجازين ايضا وبين قلم ان المراد وهل نجازي الا بما كان في ذلك عدول
عن الظاهر وتركه فلم يكونوا بان كان هذا بالنار وبلاء اولى منا فيقولوا ان المراد وهل نجازي بهذا العقاب
الاستئصال الا الكفور ومن جملته ما يتعلقون به قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا ولا تعلق
لهم بهذه الآية اصلا فليس فيها ما يمنع من دخول صاحب الكبيرة ولا يقع الا انه اكثر من ذلك ومما يتعلقون به
قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه وقوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم
قالوا انه قسم المكلفين قسمين ونص بعضا على ان الفاسق ليس هو من القسم الاول فيجب ان يكون من
القسم الثاني وفي ذلك ما قلناه والجواب انا لا نسلم ان الفاسق ليس من القسم الاول فكذلك
نص بعضا على انه ممن لا يؤمن بالله العظيم فكيف يصح هذا الاحتجاج ثم يقول لهم ان اكثر ما
في الآية ان [illegible] لا يؤمنون بالله العظيم وقد ذكرنا ان [illegible] لا يدل على نفي ما ثبت
في ذلك انه قسم الكلام قسمين فيما بين انه لا ما لك [illegible] ومنهم من يمشي على
بيانه وقال الله تعالى في قصة الحيوانات فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على
اربع ثم لم يدل على ان المشاة لا يخرجون عن هذه الاقسام كما ذكرناه وردوه ومن جملتها قوله تعالى وان
جهنم لمحيطة بالكافرين بين الله تعالى ان الذين تحيط بهم النار انما هم الكفرة ولا اشكال ان الفاسق ممن تحيط
به النار فيجب ان يكون كافرا والجواب ان الآية تدل على ان النار محيطة بالكفرة فمن اين انها لا
تحيط بالفسقة مع الكفرة وفيه وقع الخلاف ثم ذكرنا ان القائل اذا قال ان الدار محيطة بالعلماء

ليس يجب الا يكون في الدنيا الا العلماء بل يجوز ان يكون فيها العلماء وغير العلماء **واحد** ما يتعلقون
به قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله ... ومن حكم بغير ما انزل الله الى قوله المشركين الى يلي عليهم فكيف بما
يكذبون قالوا بين الله ان من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر ومعلوم ان من ... اهل الكبائر قد حكم
فيجب ان يكونوا كفرة **وجوابنا** ان الذي تقتضيه ظاهر الاية ليس الا ان من حكم بغير ما انزل الله فهو
كافر ونحن نقول ان صاحب الكبيرة حاكم ... ومتى قالوا ان الاية وردت في شان الكفار فلذلك قال بعد
بعدها المشركين الى يلي عليهم فكيف بما يكذبون كان الجواب ان هذه الاية مستقلة بنفسها منفصلة
عما قبلها فكيف يصح ما ذكروه **وبعد** فلا خلاف بيننا وبينكم ان صاحب الكبيرة ليس ممن لا يحكم
بما انزل الله فكيف يمكن هذا الاستدلال **ومن جملة** ما يذكرونه قوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون قالوا بين الله انه لا ييأس من رحمته الا الكفرة ومعلوم ان صاحب الكبيرة ايس من رحمته
فيجب ان يكون كافرا وجوابنا انا لا نسلم انه ايس من روح الله وكيف يكون كذلك مع انه عارف
ان رسول الله عليه ... ويلطف له فيعفو له من عقابه ويسقط عقابه **واحد** ما يستدلون به قوله تعالى
هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن قالوا ان الله صنف المكلفين صنفين ... وصاحب الكبيرة
لا بد ان يكون من احد الصنفين وقد ثبت انه ليس بمؤمن فيجب ان يكون كافرا وجوابنا
قد ذكرنا غير مرة ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وبعد فان لفظة من في قوله فمنكم كافر ومنكم
مؤمن للتبعيض فكأنه قال هو الذي خلقكم فبعضكم كفر وبعضكم امن وليس فيه انه لا ثالث ... الفاسق
فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج **واما المرجئة** فقد تعلقت في ان صاحب الكبيرة مؤمن
بشبه من جملتها قولهم لو كانت الصلاة من الايمان لوجب فيمن ترك صلاة واحدة ان يوصف بانه
تارك للايمان وقد عرف خلافه **وجوابنا** ان هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الايمان هو الصلاة فقط
فان الصلاة بمجردها هي الايمان فاما اذا قلنا ان الصلاة من الايمان وجزء من اجزائه فان الذي يجب
تاركه ان يكون تاركا لجزء من اجزاء الايمان وخصلة من خصال الايمان ومتى ... من اطلاق
هذه اللفظة ... الى الواجبات والمستحبات فلان ذلك ... الخطأ ... اسماء
للذم ... هذا المعنى كان ... في الكلمة اذا كان لها معنيان يصح احدهما
والاخر لا يجوز ... استعماله ... في كيفية ...
الصغيرة والكبيرة ... انه لا يجوز ... ان يطلق ... الاسماء ... المعنى الصحيح
لايهامه الخطأ ... والفرق ... حكمه ... جميع هذا ... اطلاق ... هذا ...
ولهذا قال ... ومعلوم ... وما ذكرناه ... ومعلوم ... الحاجة ...
من ... الله لم ... الى ... ان ... الله ...
فهذا ... عليه ... **واحد ما يتعلقون**
فمن ترك صلاة ان يكون تاركا ... كان كذلك ههنا
به قولهم لو كانت الصلاة من الدين ... ان يكون ... ومعلوم

حلام

خلاف ذلك فاكتوا عن هذا بمثل الجواب عما تقدم واحد مما يذكرونه في هذا الباب قولهم
لو كان المرجع بالايمان الى الاتيان بالطاعات والاجتناب عن المعاصي لكان يجب اذا اتى العبد بعد
هذه الاشياء التي يعدونها اتيانا ان يسمى مومنا وقد عرف خلافه قلنا انا قد ذكرنا ان المومن
اسم لمن يستحق المدح والثواب لامانته فالواجب ان اجتناب المعاصي والعبد لله ليس هو هنا
العبد ولا يلزم قالوا لو كان الايمان هو اداء الطاعات وترك المحرمات لوجب ان لا يجوز من الواحد
منا ان يقول انا مومن على الاطلاق لانه لا يعلم انه هل ادا ما وجب عليه امرا فكان يجب ان يقيد ويقول
انا مومن ان شاء الله وذلك يوجب الشك والمراد من ان يقطع على انه ليس من اهل الكفر وجوابنا
ان هنا مجازا فانا نقول الا ... ان يقول الواحد منا لنفسه انا مومن قطعا اذ لا يعلم ذلك من حاله
وان قصده ذلك انا ان شاء الله فليس يقتضي الشك لان هذه اللفظة موضوعة في العرف لقطع الكلام
عن النقاد وجملة ما يتعلقون به من جهة العقل واحد ما يتعلقون به من جهة السمع قوله
تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات قالوا لو كان الايمان منقولا من اللغة الى الشرع على الحد الذي
يدعونه لكان لا يحسن هذا العطف معنى وليس ان مراده قولا ان الذين امنوا وامنوا وعملوا الصالحات
وذلك مما لا وجه له فليس ان الايمان يمضي على مثل الوضع وجوابنا انا المراد ان كل لفظة
استعملت في الايمان فانه لا يستعمل الا في المعنى الذي قلناه وانه لا يجوز استعمالها فيما وضعت له
في الاصل وانا قلنا ان قولنا مومن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة
الله فاذا كان كذلك فلا مانع يمنع من ان يكون هذه اللفظة التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية بمعناه
على مثل الوضع ولا يقدح في كلامنا وعلى انه ليس يبعد ان يكون البعض يذكر ذلك ويعطف على
عطف عليه وان كان في معناه طريقة التفخيم وصار ذلك كعطفه جبريل وميكائيل على سائر الملائكة بكونه
حيث قال من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكائيل وكعطفه الصلاة الوسطى على الصلوات
في قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وكقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن
نوح وجملة الكلام في هذا الفصل

فصل في عذاب القبر

وجملة ذلك انه لا خلاف فيه بين الامة الا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من اصحاب المعتزلة ثم
التحق بالمجبرة ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول ان المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا
يقرون به والكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها في ثبوته والثاني في كيفية ثبوته والثالث
في الوقت الذي يقع فيه والرابع في فائدته اما ثبوته فالذي يدل عليه قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا
فادخلوا نارا فلم يجدوا لهم الاية والفاء للتعقيب وادخال النار لا وجه له الا التعذيب ويدل عليه
ايضا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية ووجه الاستدلال به على عذاب القبر ظاهر
على انه يختص بال فرعون والامر جميع المكلفين والدلالة التي نعم قوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولن يكون ذلك الا بان ... والاحيا مرتين وفي حديث المومنين ما التعذيب في القبر والتبشير
ما يقوله ومتى قالوا ان حديث الا ما يقرر انا هو قول الله تعالى الحلق من نطفة في ... قلنا

لخاص وعملوا الصالحات

واما ع

ان الاماتة في الحقيقة انما هو ابطال الحيوة فان الحياة وهي البنية التي يحتاج فيها الى وجود الحياة
وذلك انما يصح في النطفة التي لم تكن حية اصلا وبعد فهذا سماه الله اماتة موتى وعلى هذا الذي
ذكرتموه يجب ان يكون ذلك مرارا وقد قال الله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ولم يمر حيا بعد
ذلك بل صار نطفة على ما قال الله ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما الاية وما يدل على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله انه مر بقبرين
فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير احدهما كان يمشي بالنميمة والاخر كان لا يستنزه من البول
ويروى لا يستتره فان قالوا كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع انه يقتضي تعذيب الله عبده على
المعاصي التي هي صغائر لانه يقع مغفورة قلنا المراد بقوله وما يعذبان في كبير عندهما لان المعصية
في نفسها لا عند كبيرة فهذا هو الكلام في ثبوت عذاب القبر **واما الكلام في كيفيته**
ثبوته فاعلم ان الله اذا اراد تعذيبهم فلا بد من ان يحييهم لان تعذيب الجماد لا يصح ولا يعترض
ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله في الميت انه يسمع خفق النعال وانه ليعذب على بكاء اهله عليه
لان الله يرد عليه الحياة ويعذبه لذنب الغير ظلم والله لا يفعل ذلك وبعد فقوله
عليه السلام ان الميت ليعذب على بكاء اهله عليه اي على الوصية بذلك فكان من عادة القوم الوصية بالبكاء
والنوح عليهم وكان لا بد من الاحياء ليصح التعذيب فلا بد من ان يخلق فيهم العقل ليحسن عندهم
التعذيب والا لا يعلم المعذب انه مظلوم ولهذا المعنى قلنا ان اهل الجنة لا بد من ان يكونوا
عقلاء هذا هو الذي يعلمه من جهة العقل فاما الكلام في ان ذلك كيف يكون فان الله يبعث اليه
ملكين يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيسألانه من معبوده او يبشرانه حسبما وردت به الاخبار
فان ذلك مما لا يهتدى اليه من جهة العقل وانما الطريق اليه السمع واما الوقت الذي يحسن فيه التعذيب
وتعيين ذلك فمما الطريق اليه ايضا ومن الجائز ان يكون بين النفختين على ما قال الله ومن ورائهم برزخ
الى يوم يبعثون فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فالبرزخ في اللغة انما
هو الامر الحائل بين الشيئين ولا معنى له هاهنا الا الفناء بينهما واما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة
للمكلفين فانهم متى علموا انهم اذا اقدموا على المعاصي وماتوا من غير توبة عذبوا في القبر ثم بعد
ذلك في نار جهنم فكان ذلك صارفا لهم عن القبائح وداعيا الى الواجبات وما هذا سبيله وكان
في مقدور الله فلا بد من ان يفعله وكما يكون لطفا لنا سمعا وذلك فيه ايضا ولطفا للمعذب فان
تعذيبه يكون لطفا للملك الموكل اليه ذلك فهذه فائدته واما القوم الذين نفوا عذاب
القبر فانكروه فقالوا لو كان له اصل لكان يجب ان نشاهد اثر العقوبة او المثوبة بالمعاقب
والمثاب فكان يشاهد عليه اثر الضرب وغيره وفي علمنا خلافه دليل على ان ذلك مما لا اصل له
قالوا ومما يؤكد هذا الكلام انه لو كان كذلك لكان يجب في المصلوب والميت الذي لم
يدفن ان يسمع انينه وان يشاهد ضربه كل احد والمعلوم انه لا يرى مضطربا اضطراب
المعاقب ولا يسمع له انين البتة فكيف يكون معذبا والحال ما قلناه والجواب ان اكثر ما في هذا

ان الناس وعن لا يرون ان يعفوه على المسيء ومن المجوز الا يعفو الله في هذه الحال لشئ التي
يطلع عليه الثابت وغيره او يعذبه على وجه يستر عنهم لوجه من المصلحة يراه في ذلك وعلى انا قد
ذكرنا ان القول في هذا الباب انه لا يجوز ذلك الا من التفصيل على ما دل عليه كلامه تعالى وما نذكره
في هذا الباب فيما نذكره من انه تعالى يبعث ملكين احدهما منكر والآخر نكير حتى يسألا صاحب
القبر ثم يعذبانه او يبشرانه فسميت ملائكة الله تعالى بانهما لا يعلمونهم وبما يقتضي التسمية في الذم وذلك
ما وجه له ان ما ورد من الاخبار له يدل على العذاب وانه لابد من معذب ثم ان المعذب
لا يجوز ان يكون الا الله تعالى ويجوز ان يكون غيره هنا في العقل الا ان السمع ورد بانه تعالى يفعل ذلك في الملكين
يسمى احدهما منكر والآخر نكير ولا شيء في ذلك مما يدعونه علينا لان هذا من الالقاب التي لا
حظ لها في افادة المدح والذم ولا لها شأن في العقاب وهو جار على طريقة العرب في تسميتهم
اباهم واعز ابنائهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من ان يقصد بذلك مدحا او ذما بل هي
تقوم مقام الاشارة على ما هو موضوع اللقب وعلى انا لو جعلنا هذا الاسم من الاسماء المفيدة
فانه ليس يفيد قولنا منكر اكثر من ان العبد لا يعرفه وان لا يعرف شخص من الاشخاص ملكا من الملائكة لكنه
لم يدخل الملك في سمعا والذم وهكذا في قولنا نكير فانه فعيل بمعنى مفعل وفعيل بمعنى مفعل وهذا الفعل
موجود في اللغة قال الشاعر وقصيدة تاتي الملوك حكيمة اي محكمة [illegible]

فصل وما يتصل بهذه الجملة الكلام في احوال القيامة

وما يجري هناك من وضع الموازين والمسألة والمحاسبة وانطاق الجوارح ونشر الصحف وما
جرى هذا المجرى وجملة ذلك ان كل هذه الامور مما يجب الايمان بها والاقرار به اما وضع الموازين
فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه فقال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم [illegible] الى غير ذلك من الآيات التي تقتضي هذا المعنى وظاهر ما اراد الله تعالى بالميزان في هذا الآية
المعقول منه المعتاد وقال بعضهم دون العدل وعلى ما يقوله بعض الناس ان الميزان وان ورد
المعقول منه في الكتاب والميزان فذلك على طريق التوسع والمجاز وكلام الله
مع العدل في قوله ولا ولسنا نمنع ذلك في المجاز ليس ذلك ونحوه لو كان الميزان انما
مهما امكن حمله على الحقيقة لا يجوز ان يعدل عنه الى المجاز المراد بالميزان المعروف الذي يشتمل
على العدل الكان لاسب للثقل والخفة فيه معنى فدل على ان المراد الميزان المعروف ومعلوم انه
على ما يشتمل عليه الموازين فاما ان قالوا فاي فائدة في وضع الموازين التي اسموها
انما يوضع ليوزن به الشيء ولا شيء هناك يدخله الوزن وما يريد فان الاعمال العباد طاعاتهم
ومعاصيهم اعراض لا يصح فيها الوزن قيل لهم ليس يمتنع ان يجعل الله النور علما للطاعة
والظلمة امارة للمعصية ثم يجعل النور في احد الكفتين والظلمة في الكفة الاخرى فان رجحت كفة
النور حكم لصاحبه بالثواب وان رجحت الاخرى حكم له بالاخرى والمسع ذلك فكذلك لا يمتنع ان يجعل
الطاعات في صحائف ثم يوضع صحائف الطاعات في كفة وصحائف المعاصي في كفة فايهما رجحت
حكم لصاحبه بها هو كيفية ذلك واما فائدته فهو تعجيل بشرة المؤمن وغم الكافر

هذا في نفسه وفيه فائدة اخرى تتعلق بالتكليف وهو ان المؤمن متى علم ان اعماله توزن على الملأ كان
عند ذلك اقرب الى اداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذه فائدة عظيمة **واما الحساب** فمما
لا تحتمل الكتاب فقد قال تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله
مسرورا ثم ان محاسبة الله تعالى ايانا لا تجري على حد ما تجري المحاسبة بين اثنين منا والمتعاملين
فان ذلك فيما بيننا انما يكون بعقد الاصابع وما يجري مجراه وليس هكذا محاسبة الله تعالى عباده
فان ذلك يكون بخلق العلم الضروري في قلبه انه يستحق من الثواب كذا ومن العقوبة كذا فقط
لا اقل ولا اكثر وعلى هذا صح ذكر سرعة على ما دل عليه قوله تعالى وهو سريع الحساب ومن ههنا
استدل مشايخنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجوز ان يكون جسما والا كان لا يتأتى منه محاسبة هذه الخلائق
بسرعة ولا امكنه خلق العلم فيهم فكان يتعذر عليه ولا تمكنه الا بمدة مديدة وزمان طويل وفي علمنا
بانه تعالى سريع الحساب دليل على انه ليس من قبيل هذه الاجسام والفائدة في المحاسبة هي الفائدة
في وضع الموازين **واما المسائلة** فمما يجب العلم به ايضا فقد قال الله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين
وقال وقفوهم انهم مسئولون وقال ليسأل الصادقين عن صدقهم الاية ثم ان ذلك والفائدة في ذلك
كالفائدة في نظائره مما تقدم **واما انطاق الجوارح** فمما يدل عليه قوله تعالى يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله انطقنا الله الذي انطق كل
شيء وذلك يكون على وجهين اما ان يبني الله تعالى فيها خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه واما ان
يجعل كل عضو من اعضائه بحيث يمكنه ان يشهد عليه وان كان شيخنا ابو هاشم قد استبعد
هذا الوجه ومال الى الوجه الاول وقال ان الذي يقتضيه ظاهر الاية ليس الا انطاق الجوارح
عليه ولو صار كل عضو من اعضائه حيا بحيث يمكنه ان يشهد وانما تعلم الاعضاء لا ان يقال
اراد بقوله تشهد عليهم يعلمهم اي ما كان يفعله من قبل وذلك على الاحوال كلها عدول عن ظاهر كلام
الله تعالى فلا وجه له مع امكان اجرائه على ظاهره **ومن جملة** ما يجب الاقرار به ويعتقد **الصراط**
وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على اهل الجنة ويضيق على اهل النار اذا ارادوا المرور عليه وقال
عليه السلام قال الله تعالى في السبع المثاني اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ولشيوخنا
يقولون الصراط كما يقوله الحشوية من ان ذلك يكون ادق من الشعرة واحد من السيف وان
المكلف مطلوب اجتيازه والمرور به فمن اجتاز فهو من اهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو
من اهل النار فان ذلك انما يليق بدار التكليف حتى يصح ابتلاء الموصوف بكلفة المرور على ما هو عليه
تشدد في الدقة والحدة وايضا فقد ذكرنا ان الصراط هو الطريق وما وصفوه ليس من الطريق
بسبيل فقد بطل كلامهم فيه وقد حكي في الكتاب عن كثير من شيوخنا ان الصراط انما هو الادلة الدالة على
هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وافضى به الى الجنة والادلة الدالة على المعاصي من ركبها
هلك واستحق من الله تعالى النار وذلك مما لا وجه له لانه حمل لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه
ظاهره وقد ذكرنا ان الواجب في كلام الله تعالى مهما امكن حمله على الحقيقة فذلك هو الواجب

دور

دون ان يصير عينه الى المجاز وعلى انا لا نعرف من اصحابنا من ذكر ذلك الا ما يحكى عن عمار دان الصاطا بما
هو الادلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها وفي هذه الصحابة والاحسان صيغا والعا ىدى
في ان جعل الله من الحجة في الناظر بعلم حالته ما ذكرنا هو لكي يتحلى به المومن مسرع والكافر عما وليمنه
اللطف والمصلحة على ما سنوضح بطارم في احوال الامامة وكيفية الايمان اكثر من ان يحمله هذا الموضع
نعتصم منها على هذا المقدار وسال الله السلامة من عذابه والفوز بثوابه انه سايله الحث وهو سميع مجيب

الاصل الخامس من الاصول الخمس وهو الكلام في الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر وكان من حقنا ان يذكر حقيقة المعروف والامر والنهي والمعروف والمنكر على ما ولاما كا
في اول الكتاب ولا نعيده هاهنا وجملة ما نقوله في هذا الموضع انه لا خلاف بين الامة في وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الا ما يحكى عن شرذمة من الامامية انهم لا يجب ذلك الا مع امامهم والذي يدل على
ذلك بعد الاجماع قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية وقوله حاكيا عن لقمان يا بني اقم الصلاة وامر بالمعروف
وانه عن المنكر وما يدل على ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير
او تنتقل والغرض بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فمتى حصل هذا
الغرض بالامر السهل لا يجوز العدول عنه الى الامر الصعب وهذا مقرر في العقول والى ذلك اشار بقوله
بقوله فان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى الاية امر الله تعالى بالصلاح
دال النهي بم بالمقاتلة ان لم يقع الغرض الا بها حسب ما ذكرناه والخلاف في هذه الجملة بين مشايخنا في على
فاني هاشم في بالاخلاف وبينهما في ان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم عقلا او شرعا فذهب ابو علي
الى ان ذلك يعلم عقلا وقال ابو هاشم بل لا يعلم عقلا الا في موضع واحد وهو ان يرى احدنا غيره يظلم احدا
فيلحقه بذلك غم فانه يجب عليه النهي ودفعه دفعا لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه فاما فيما عدا
هذا الموضع فلا يجب الا شرعا وهو الصحيح من المذهب والذي يدل على ان ذلك ما لا يستدل الى وجوبه
من جهة العقل الا في الموضع الواحد الذي ذكرناه هو انه لو وجب عقلا فانما يجب للنفع او لدفع الضرر
ولا يجوز ان يجب للنفع ان طلب النفع لا يجب فلان لا يجب ما طلبه اولى وليس الا ان يكون وجوبه لدفع الضرر على
ما نقوله فان قيل فلا جاز ان يكون الوجه في وجوبه هو ان لا يقع المنكر وان يقع المعروف ويكون
وجوبه معلوما عقلا فان ذلك امر معقول قيل له لانه لو كان كذلك لكان يجب ان يجب على الله تعالى عن
المنكر وبحملنا الى المعروف ومعلوم خلافه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجه فيه كونه لطفا لنا
ومصلحة قلنا ان هذا وان كان هو الوجه في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عندنا الا انا لا نعلم
ذلك من حاله الا بالشرع الا انه ليس في قوة العقل ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يدعونا الى الواجب ويصرفنا
عن القبيح اولسنا قد عرفتم بالعقل ان معرفة الله تعالى لطف لنا بعثه من صوكاهم في الحال اوليه كان
كانوا من قبل فيجب فهلا جاز مثله في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قلنا ان هذا قياس على
العقل وذلك ما لا وجه له وليس يجب اذا علمنا امرا من الامور عقلا بان قياسنا عقولنا ان يعلم
ايضا بالعقل ما لم يعرفه فيه هذا الكلام ذلك ان ما قالوه حججنا لنا من بحر على علة جامعة

سمعيا فقال لهم ما ذكرنا انا انما علمنا كون المعروف لطفا لنا بالعقل لانه بعد ورود كونه لطفا في عقولنا وهذا
غير ثابت فلما جرى فيه فلا بد ان يعلمه ابتداء بالعقل واما ما يقوله ابو علي في هذا الباب فهو انه لو لم يكن
الطريق الى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العقل لكان يجب ان يكون المكلف مغريا بالقبيح ويكون
في الحكم كمن ابيح له ذلك فليس يصح لمن ذكر بقبح الاخلال بالواجب ولا بقبح القبيح الا والطريق الى وجوبه
او قبحه العقل فلا بد من ان يكون المكلف مغريا بالقبيح وبالاخلال بما هو واجب عليه ويكون كانه
ابيح له ذلك ومعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ونوضحه ان وجوب الصلاة وقبح الزنا انما نعلمه شرعا ولم
يحصل ان يكون المرء قبل كان مغريا بالقبيح او بالاخلال بالواجب او يكون في الحكم كمن ابيح له ذلك
وبعد فكيف يصح العبادة مع ان الاباحة ليس لموضع بها الا الى تعريف المكلف حسن الفعل وانه
لا ضرر له في ان يفعله اما بطريق العلم الضروري او بسبيل الدلالة وكيف يصح اباحة ما ليس بمباح
ومما يقوله ايضا هو انه قد ثبت ان الامتناع من المنكر واجب فيجب ان يكون المنع منه ايضا واجبا
لا مطلقا وفي قضية العقل سمعا وجوبا لو كان الامر على ما ذكره لكان يجب كما يمنع القديم تعالى عن هذه
القبائح ان يمنعنا عن ذلك ويضطرنا الى خلافه ومعلوم خلاف ذلك فثبت بهذه الجملة ان الطريق الى وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو السمع الا في الموضع الذي ذكرناه على ما يقوله ابو هاشم واما الشرائط
المعتبرة في هذا الباب فقد ذكرناها في اول الكتاب فمن استكمل هذه الشرائط لزمه الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ومن لم يستكملها لم يلزمه واعلم ان بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقا من حيث ان في
الامر بالمعروف يكفي بمجرد الامر به ولا يلزمنا حمله عليه حتى ليس يجب علينا ان نحمل
تارك الصلاة على الصلاة حملا وليس كذلك النهي عن المنكر فانه لا يكفي فيه مجرد النهي عنه اذا استكمل الشرائط
حتى يمنعه عن المنكر منعا ولهذا فلو ظفرنا بشارب الخمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك فالواجب
علينا ان نمنعه عنه بالقول اللين فان لم ينته خشنا له القول فان لم ينته ضربناه فان لم ينته قاتلناه الى ان
يترك ذلك فاعلم ان مشايخنا اطلقوا القول في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والواجب
ان يفصل القول فيه فالمعروف ينقسم الى واجب والى ما هو مندوب اليه فالامر بالواجب واجب
وبالمندوب اليه ندب غير واجب لان حال الامر لا يزيد على الفعل المامور به في الوجوب واما المناكير
فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها فان النهي عنها انما يجب لقبحها والقبح ثابت في الجميع ثم انها
تنقسم الى ما يختص المكلف والى ما يتعداه وما يختصه ينقسم الى ما يقع به الاعتداد والى ما لا يقع
به الاعتداد فاما ما يقع به الاعتداد فالنهي عنه واجب من جهة العقل والسمع جميعا اما
من جهة العقل فلانه يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر ودفع الضرر عن النفس واجب واما من جهة السمع
فلقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولم يفصل بين ان يكون هذا
المنكر مما يختصه دون ان يكون مما يتعداه واما ما لا يقع به الاعتداد وذلك كان يجلب احدنا
اغتصاب دانق من ماله وهو يميل له فانه في الستار فانه لا يجب عليه النهي الا شرعا فاما من جهة
العقل فهو غير مستقر به ملاهيا تحصنه واما ما يتعداه فانه ينقسم الى ما يقع به الاعتداد
فيجب النهي عنه شرعا وعقلا ان لحقه ضرر والى ما لا يقع به الاعتداد فلا يجب النهي عنه
الا شرعا وهذا بقية القول في هذا الفصل

ودفع الضرر عن النفس

فصل قال ورد رحمه الله تحصيل الجملة الكلام في المسئلة اذا كان من
باب الاعتقاد ان يكون كشفه المنهي عنه ثم عطف عليه الكلام فمن شاء التوبة عنه كشفه ينوي وصار
الفصل لا حرمات التوبة التي وبذلك الموضع احصر على ان المخالفة في ذلك بل نوافقه عليه وجملة
القول في ذلك انه لا فرق في المناكر بين ان يكون من افعال القلوب وبين ان يكون من افعال الجوارح في انه
يجب النهي عنها اذ النهي عنها انما وجب لقبحها والقبح ثابت فيهما ومن فصل بينهما بان افعال القلوب مما
لا يمكن الاطلاع عليها فذلك امور مغيبة عنا وما هذا سبيله لا يجب النهي عنه قلنا ان في افعال
القلوب ما يمكن الاطلاع عليه فقد علمنا من حال الغلاة بغضهم لبني امية وفي اعتقادهم فيهم وكذلك
فالعلم ضرورة من حال المريد من طوائف مذهبا من المذاهب وينصره ويدعو الناس اليه ويدل
المجتهد فيه وفي الدعاء اليه انه معتقد لذلك المذهب واذا قد بينا ان الاطلاع على الاعتقاد ممكن وجب
لذا حطا بعض الاعتقادات وفسادها وكونها من باب المناكر فانه يلزمنا النهي عنها على حد لزوم
النهي عن غيرها من المناكر فهذا جملة ما يجب تحصيله في الفصل الاول واما الفصل الثاني فالاصل
فيه ان من اعتقد اعتقادا ثم ظهر له فساده وكونه خطا باطلا فان الواجب عليه ان يتوب عنه ويندم
عليه لا محالة الا انه لا يخلو اما ان يكون قد اظهره من نيته فظهر وانتشر واطلع عليه الناس او لم يظهره
فان لم يظهره لاحد ولم يطلع عليه احد كفاه التوبة منه فيما بينه وبين الله تعالى وان اظهره حتى اطلع عليه غيره فلا
يخلو اما ان يكون قد دعا اليه او لم يكن منه الدعوة فان لم يدع غيره الا انه ظهر منه ذلك وعرف
به فان الواجب عليه ان يتوب عن ذلك سرا وبين الناس الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد
هونه فان الواجب عليه ان يتوب عن ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد علنا كما علنا
الفاسد كما اظهره بعد ذلك وان كان مع ذلك قد دعا اليه فان الواجب عليه التوبة منه على الحد الذي ذكرناه
ان يكون قد قبل منه غيره او لا فان لم يقبل منه غيره فانه قد تبرأ منه فانه لذلك
فان الواجب عليه ان يتوب عن ذلك ويعرف ذلك الغير الذي قبل منه توبته حتى يزيل عنه تلك الشبهة التي القاها اليه فان كان في الناس
الاعتقاد في حل ما يلزمه ذلك المذهب وحل تلك الشبهة التي ذكرناه ويكون حل تلك الشبهة عليه
من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة عليه لم يلزمه الا القدر الذي ذكرناه وان كان في العلماء الذين
من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة او كان في العلماء من يقوم مقامه في حل تلك الشبهة لم يلزمه ذلك الا ان يعتقد
من قد وصل الكفاية فان لم يكن في العلماء من يقوم بحل تلك الشبهة فان الواجب عليه ان يظهر ذلك
يقومون مقامه في الحل لكن على سبيل البيان لا على بيانهم فهذه طريقة القول في ذلك وما يشبهه
التوبة ثم يشرع في حل الشبهة التي القاها اليه وحل الشبهة على طرائفه فهذه جملة القول فيه ان شاء
هذه الجملة الكلام في انه اذا احطا ما الذي يلزمه اذا اراد التوبة عن ذلك وجملة القول فيه ان
المجتهد في المسائل الاجتهادية لا يكون مخطئا فيما ذكر فلا يلزمه التوبة وان ذكر للمفتي خطاه في ذلك
اقتى فاما ان يكون صوابه فيما الحق فيه واحد فاما خطاه فيلزمه التوبة والحال هذه شئ اذا لم يكن عليه عدم مادة الاجتهاد
فاما ان يكون صوابا فيما لا يعتبر الحق فيه فلا يلزمه والحال هذه ان يتوب
عنه وقد فعل وبين الا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل افتى بما بدا له فيلزمه والحال هذه ان يتوب
عنه وقد فعل وبين الا يكون قد وفى الاجتهاد حقه وقد تبين من ذلك الكلام
في ذلك وبين للمفتي اني قد قصرت في الجواب والمراد الاجتهاد حقه وطريقة الاجتهاد فان
في الحاكم اذا اخطا في الحكومة انه اما ان يكون قد حكم بما الحق فيه واحد او بما طريقه الاجتهاد فان
حكم بما الحق فيه واحد ثم خطا لزمه ان ينقض ذلك وينقض للمحكوم له والمحكوم عليه خطاه في حكمه ان حكم فيما طريقه الاجتهاد

فاما ان يكون قد ذهب في الاجتهاد جهة وحكم بما اداه اليه اجتهاده ثم تغير حاله في الاجتهاد ورأى القوة
في خلاف ما حكم به واما الا يكون قد ذهب في الاجتهاد جهة بل حكم بما قاله فان كان الاول فلا يجب عليه النقض
اذ الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد الا ان يكون قد ظهر له ان الحق في خلافه من وجه فله الحكم الا انه
حكم بالاجتهاد حتى تحصل ثمرة الحكم بالاولى والرجوع الى المحكوم له والمحكوم عليه في ذلك وسال ان الحكم
حيث وكيف وان كان الثاني فان الاولى حينئذ ان يسوي بين المحكوم له والمحكوم عليه ان الحكم كان
وكيف وباي الحكم بو حكمه عن اجتهاد فهذه طريقة العوالم في ذلك

فصل في الامامة

وقد تقدم باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلام في الامامة

ووجه اتصاله بهذا الباب ان اكثر ما يدخل في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها الا الائمة وجملة
ذلك ان معرفة الامام واجب ولسنا نعني به انه تجب معرفته سواء كان او لم يكن فاما المبادرة اذا كان ظاهرا
يدعو الى نفسه واحكامه وفي هذا الباب غرضه ... القضاة اي الحكم ... عبد العزيز الجرجاني ومن الفقهاء يكون
فيما بلغنا ما قلناه فاما الذي يقوله ان ذلك لا يجب على الكافة والعوام وانما هو فرض على العلماء فقد حصل لك
ان ما ذكرناه من وجوب معرفة الامام على الحد الذي نقوله مجمع عليه واعلم ان الكلام في الامامة يقع في
خمسة مواضع احدها في حقيقة الامامة والثاني في بيان الحاجة التي تحتاج الى الامام والثالث في صفات
الامام والرابع في طريق الامامة والخامس في تعيين الامام

اما الفصل الاول

فاعلم ان الامام في اصل اللغة هو المقدم سواء كان مستحقا للتقدم او لم يكن مستحقا واما في الشرع فقد جعله
اسما لمن له الولاية والتصرف في امورهم على وجه لا يكون فوق يده يد وقولنا على وجه لا يكون فوق يده يد احترازا
عن القاضي والمتولي فانهما يتصرفان في امور الامة ولكن يد الامام فوق يديهم هذا هو الفصل الاول واما

الفصل الثاني

وهو الكلام في بيان الحاجة التي تحتاج الى الامام اعلم ان الامام انما يحتاج
اليه لتنفيذ هذه الاحكام الشرعية نحو اقامة الحدود وحفظ بيضة الاسلام وسد الثغور وتجييش
الجيوش والغزو وتعديل الشهود وما يجري هذا المجرى ولا خلاف في ان هذه الامور لا يقوم بها الا الائمة
الا في اقامة الحدود والغزو فعندنا ان اقامة الحدود والغزو وغيرهما من هذه الاشياء التي ذكرناها
مما لا يقوم بها الا الائمة والدليل على ذلك اجماع اهل البيت عليهم السلام فان اجماعهم حجة على ما سنبين من بعد ان شاء الله
وقد ذهب الامامية الى ان الامام انما يحتاج اليه لتعرف من جهته الشرائع والذي يدل على فساد
مقالتهم هو ان الشرائع معلومة بادلتها من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام واجماع اهل البيت عليهم السلام واجماع الامة
فاي حاجة بالامة الى الامام ومنهم من قال ان الحاجة الى الامام هو لانه لطف في الدين وذكر ما ادى اليه علمه
وبعد فكيف يجوز ان يغيب الامام عن الامة طول هذه المدة مع كونه لطفا في الدين ومع ان الحاجة اليه مهمة
السعي فان قيل ان هذا الذي ذكرتموه انما يدل على فساد ما يقوله هؤلاء فما دليلكم على صحة ما انتم عليه من هذا
قلنا الاجماع فقد اتفقت الامة على اختلافها في اعيان الائمة انه لا بد من امام يقوم بهذه الاحكام ويتعهدها
واجماع الامة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة ومما يدل عليه ايضا انه
المتابعة والاستدلال بها مشروح في مجموع العهد

واما الفصل الثالث

في صفات
الامام اعلم ان الامام يجب ان يكون من منصب مخصوص حلالا وقد تخلى عن طاعة من الخوارج ولا يكفي في

هذا القدر حتى يكون فاطنًا ثم المختار أن يكون حسيبًا بل الذي لا بد منه أن يكون من جملة البطنين ويجب أن
يكون مبرزًا في العلم مجتهدًا والأصل فيه ما اختلفوا في القاضي وقد يحكى عن أبي حنيفة أنه لا يجب في القاضي
أن يكون مجتهدًا فإن كان جاهلًا فعلى القضاة أن يستعد عند هذه الحكاية وقال ما شاء الله أنه ليس يجب أن يكون
حافظًا لكتب الفقهاء وحكاياتهم ومسائل الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء ويرجح بعض
أقوالهم على البعض كفى على أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئًا من اللغة والنحو ليمكنه النظر في كتاب
الله عز وجل ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرد فإن كان في معرفة مراد الله بخطابه وعلى ذلك يحتاج
إلى [illegible] على العلم بالعربية المجردة وهو أن يكون عالمًا بتوحيد الله وعدله وما يجوز عليه وما لا يجوز
وما يجب له من الصفات وما لا يجب ويكون عالمًا بنبوة محمد صلى الله عليه فإذا قلنا ينبغي أن يكون مجتهدًا يجمع هذه
الأمور كلها ولا بد مع هذه الشرائط أن يكون ورعًا شديدًا يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه وأن
يكون ذا رأي وسداد وقوة قلب وثبات في الأمور فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف في الشخص حتى يصلح للإمامة

فأما الأول وهو أن يكون من منصب مخصوص ولا بد من اعتباره لدلالة الإجماع فإنا لا نذكر حين ادعى
بحضرة الجماعة أن الأئمة من قريش لم ينكر عليه أحد وأما كونه عالمًا بالحسب يصح منه من جملة العلماء والعرف
[illegible] الأحوال وجوبًا فلأنه لو لم يكن عالمًا لم يمكنه القيام بشيء من هذه الأحكام التي احتيج إليه لمكانها فأما
[illegible] فلأنه لو لم يكن [illegible] هذه الجملة التي ذكرناها لا يأمن منه تعديها وأما العفاف والورع
فلأنه لو كان متهتكًا لم يجز له تولية الولاة والقضاة وتعديل الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور
ولا وجه لذلك إلا أنهم [illegible] بالإجماع [illegible] ذلك ويوضحه أن بالاتفاق يمنع من جواز التولية من قبل قطاع الطريق وأما الشجاعة
وربط الجأش فإذا كان الإمام من هذه الصفة لم يمكن إمامًا ولا جاز التولي من قبله [illegible] في الغزو والديانة الكرم وقد
وجوه العلم فلأنه إن لم يكن كذلك لم يمكنه تحصين الجيوش وسد الثغور ودفع الكلام

وأما الفصل الرابع

في ذكر ما [illegible] هذه الأحكام هي التي احوجتنا إلى الإمام
في طريق الإمامة فهذا مما اختلف فيه فعندنا أنه النص والإمامة والدعوة [illegible] وقال الشافعي
وعند المعتزلة أنه العقد والاختيار وقال [illegible] الحشوية ويحكى عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة
إنما هو كثرة الأعمال [illegible] فكان الطريق بها إجماع على الأعمال وقالت
[illegible] عباد في طريق [illegible] فقال إن طريقها
الخوارج أن طريقها الغلبة وقالت العباسية بل طريقها الإرث وقالت الإمامية والبكرية أن طريقها
النص ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلنا فيه طريقان أحدهما هو أن نستدل بالأدلة على
فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله أما الذي يدل على فساد قول من قال إن طريقها
والثاني أن نبين [illegible] هذه المقالات [illegible] العلة وكان [illegible] الشروط التي
الإجماع [illegible] بين الأمة أن من استبد [illegible] الإسلام [illegible] على أن طريق الإمامة
بعضها فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له وكذلك [illegible] على ذلك فأما إذا أردت
إنما هو الدعوة والخروج على الحد الذي ذكرناه هنا إذا أردنا أن نبين الدلالة على ذلك فأما إذا أردت
إفساد هذه المقالات فإن الذي [illegible] الحال فيه [illegible] المعتزلة وما عداها فظاهر السقوط
وإذا أردت [illegible] أحدهما [illegible] وما يعتبر [illegible] بالدلالة على [illegible] فإنا نبين [illegible]

النظام العالي والكواكب [illegible] المعارف [illegible]

ذلك الفقه [illegible]

[illegible]

١٣٠٥

[illegible] نعمها [illegible]

[illegible]

[illegible] عصب [illegible]

[illegible] احكام الشرع [illegible]

[illegible]

كالزنا في الرجم والجلد [illegible] القطع [illegible] بالسرقة كالوضوء [illegible]

[illegible] الحج [illegible] الزكاة [illegible] القطع [illegible]

والغصب والسرقة [illegible]

[illegible]

الا ان حاجة [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

المعرفة وافضل العارف محبه الحصول على ... الناوي

العالم ... عبد الله فراه مكروه كل ... حعل ... ثمره

السر والكون والعالي المقام لدى ... حلاهه الارض بالتمم

لسان رصيع في العوارف وبحر المعارف ... السلالي

والحلم الصادق الصديق الامه هذه ... وحرا احيا الحكمه

... والليث الدنيا شمس ... الفقيه حلال الموافق

... حمد سلام ... الحلملك

... من حلاهه ... والبركات باليمن وهلك

... المرافق

الطريق الاول فهو ان يقول لخصمنا ما الذي يدلكم على ان العقد والاختيار طريق الامامة فان قالوا ان الامامة
عقد من العقود بل هي من احكام الشريعة فاعطيها منزلة ولابد من عاقد يعقدها للمعقود له قلنا فبان
الامر على ما ذكرتموه من ان الامامة عقد وان العقد لابد له من عاقد يعقده فمن اين انه لا يجوز ان يكون العاقد نفس الامام
حين يعقد لنفسه على الحد الذي يقوله وصار الحال فيه كالحال في الذي ... وهكذا سبيل كلامهم ونفسد عليهم الوجوه
التي يذكرونها في هذا الباب فهذه طريقة القول في ذلك واذا اردت ان تسالهم الدلالة على فساد مذهبهم فالاصل
فيه ان يقول لو كان الطريق الى الامامة انما هو العقد والاختيار لكان لا بد من ان يكون اليه طريق والطريق اليه
اما العقل او الشرع والعقل مما لا يجوز ان يكون طريقا اليه لان الامامة حكم شرعي فيجب ان يكون الطريق اليه
ايضا شرعيا واذا كان الطريق اليه الشرع فاما ان يكون الكتاب او السنة او الاجماع وليس من ذلك شيء يثبت به ذلك
قالوا ان الاجماع حاصل على ذلك ومعلوم ان نفرا من الصحابة حضروا السقيفة وعقدوا لابي بكر الامامة
ولم ينكر عليهم احد فلم يبق الا ان العقد ليس بطريق الامامة وفي ذلك ما نقوله بين ذلك ان الصحابة قد وجد
كانوا بين متابع عاقد وبين متابع وبين ساكت سكوتا يدل على الرضا وهذا صورة الاجماع وربما يؤكدون ذلك
بان عمر جعل الامر شورى بين ستة ولم ينكر عليه احد ولو كان طريق الامامة غير العقد والاختيار لانكروا
عليه بل كان لا بد لعلي بن ابي طالب ان يحتج بالسور وقول الله تعالى قد نص عليه في محكم كتابه وكذا الرسول فلم
... ان هذا اجماع ان لو ثبت ان الصحابة
كانوا بين متابع ومتابع وساكت سكوتا يدل على الرضى ... ذلك فمعلوم ... السقيفة
... من ... وسلمان ... فكيف يدعى الاجماع
مع هذا كله وكيف يجعل سكوت من سكت دليلا على الرضا ... في الشورى ولانه كان
صاحب الحق ... وهذا عن ... المعتزلة على الذي
احتج به ... ولم يعقد ... الدعوة والخروج من حكم
الامامة فكيف يجعل طريقا ... ومن ذلك
قولهم ان الدعوة والخروج لو كان طريقا للامامة لكان يجب اذا ... الدعوة شخصين يصلح كل واحد منهما
لذلك ان يعقد لهما ... اماما بحصول الدعوة والخروج وذلك ... احد ... ثم
... الاجماع ... في وقت واحد ولو اتفق
... ان يطرح ... دعوته ... فهو الامام وان ... منهما الدعوة في وقت
واحد فانه لا يعقد الامامة لواحد منهما وصار الحال في ذلك كالحال في وليي النكاح فكما انه لا يعقد النكاح
... العقد ... على ان ... في العقد والاختيار ... لهم
ما يقولون لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان للامامة وكل ما يذكرون ... فهو عذر لنا
ههنا ... اللذين عقد لهما فان الامام هو من عقد له
اولا ... واحد ... واحد منهما كما
في وليي النكاح ولا بد من ان يعقد ... لاحدهما ... لو يقول العقد لهما جميعا
في حالة واحدة ... على الاحوال كلها ... ذكره في العقد امكننا
ان يذكر في الدعوة ... في بعض الامام اعلم

فاما الفصل الخامس

ان ... الامام بعد رسول الله صلى الله عليه علي بن ابي طالب عليه ... الحسن ... علي بن ...

سار بسيرتهم وسلك طريقتهم وعند المعتزلة ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام
ثم من حاز خلال الامامة وعقدت له ممن خلا من خلافهم وسار بسيرتهم ولهذا انهم يعتقدون امامة
عمر بن عبد العزيز لما سلك طريقتهم وعند الامامية ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه علي ثم الحسن ثم الحسين
الى الامام الثاني عشر فهذه طريقة القول في تعيين الائمة وذكر الخلاف فصل اعلم ان من مذهبنا
ان الزمان لا يجوز ان يخلو عن امام ولسنا نعني به انه لا بد من امام منصوص فالمعلوم انه ليس كذا
المراد انه ليس يجوز خلو الزمان عمن يصلح للامامة ثم ان العلم بالحاجة الى الامام لا يجوز ان يكون عقلا
بل انما يعلم شرعا وقد خالفنا في ذلك ابو القاسم وقال انا نعلم وجوب الحاجة الى الامام عقلا واليه
ذهبت الامامية ويقولون ان الامام لا بد ان ينص الله عليه لحاجة الناس اليه وابو القاسم يقول يجب
على الناس ان ينصبوا ان لم ينص الله عليه لان مصلحتهم في ذلك وهذا يحتمل ان يريد به المصلحة الدينية
على ما يقوله الامامية ان الامام لطف في الدين ويحتمل ان يريد به المصلحة الدنياوية على ما يقوله بعض اصحابه
فان اراد به الاول فالفرق بيننا وبين الامامية هو من الوجه الذي ذكرناه والاصل في ذلك انا لا نوجب في الامام
ان يكون معصوما ولا نوجب الامامة لذلك فان اراد الثاني فالفرق بيننا وبين الامامية ظاهر لانهم
يقولون ان الامام لطف في الدين كمعرفة الله تعالى بتوحيده وعدله وغير ذلك من الالطاف وهو لا يقول به
والذي يدل على فساد مقالتهم هو انه لو كان لنا العلم بوجوب وجود الامام عقلا لكان لا بد من ان يكون
الحاجة الى الامام انما هي في العقليات ومعلوم ان الامام انما يحتاج اليه ليقيم الاحكام الشرعية
فكيف يصح ان يعلم الحاجة اليه عقلا فان قيل هلا جاز ان يحتاج الى الامام في العقليات قلنا
انه لو احتيج اليه في ذلك لكان لا يخلو الحاجة اليه من ان يكون لمنافع دينية او دنياوية ولا يجوز ان يكون
الحاجة اليه للمنافع الدنياوية كان يقال يحتاج اليه ليعرفنا من جهته الاغذية من السمومات وما يضر مما
ينفع فان ذلك مما يمكن معرفته بالتجربة والاختبار ولذلك يشارك في معرفته العقلاء وغير العقلاء
من البهائم ونحوها ولان ذلك لو كان يعرف من امام واحد فلا يحتاج الى غيره فيقدح في حاجة الناس
الى الامام في سائر الازمان واذا قيل بالحاجة اليه للمنافع الدينية فلا يخلو فان يحتاج اليه في التكاليف
العقلية او الشرعية فان احتيج اليه في التكاليف العقلية لم يخل اما ان يحتاج امام الى امام آخر والكلام
في ذلك الامام كالكلام فيه فيتسلسل ولانه لا يحتاج في شيء من التكاليف العقلية الا الى الادلة والتمكين
والحاجة العقلية بالالطاف واما بعد الامام في شيء من ذلك بل حاله وحال غيره في هذه الامور على سواء
فان قيل ما انكرتم ان له مزية على غيره من حيث يتعلق بوجوده لطف للمكلفين قلنا اذا قيل بوجوده
لطف للمكلفين في صلاحهم فالمراد انه يؤدي لهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم او يقوم بمصالحهم واي
ذلك من هذين فلا حظ للامام فيه وبعد فلا يكون ذلك كذلك الا والطريق اليه السمع وفي ذلك
ما يقوله فان قيل ان وجود الامام لطف من وجه آخر وهو ان الناس يطيعون الله ويحذرون
المعاصي اتقاء للامام واتباعا له واحتياطا في سلوك طاعته قلنا ان ذلك مما لا يعلمه من حال

ولاجل

جميع الناس بل في الناس من ادّى في علمه غير كان ذلك داعيا له الى الفساد وعلى هذا فاما ما
جهل بما بعث الله النبي عليه السلام به فقد يبلغ في العناد وترك الاسلام كل مبلغ ولم يطع كعمر وكذا
الحال في غيره من الكفرة **وبعد** فهذا الكلام يوجب على قائله وجود الائمة الكثيرين فان هذا الغرض لا يندفع
بامام واحد وان الناس في العالم متفرقون بل لو احتاج ان ينصب في كل محلة امام ليكون اهل تلك المحلة الى
الطاعة اقرب لمهابتهم له وطاعة لرؤسائه وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى على احد **فصل** اعلم انا قد
قدمنا الكلام في طريق الامامة واختلاف الناس فيه غير انا نعيد ههنا على نوع من الاختصار ونضم اليه
ما يتصل به ونسقط شبه من خالف فيه فنقول ان مذهبنا ان الطريق الى الامامة على ما ذكرنا الدعوة والخبر
الجم فان الطريق الى الامامة الناصرية الدعوة والخروج ثم اختلفوا في انه هل يجب ... النص على
هؤلاء الثلثة فقال بعضهم يجب بعضه ... الجارودية وقال اخرون لا يجب وهم الصالحية واما الامامية فقد
ذهبت الى ان الطريق الى امامة الاثني عشر النص الجلي الذي يكفر من انكره ويجب تكفيره حكموا بكفر الصحابة
الذين علموا وقد وافقهم البكرية في ان الطريق الى الامامة انما هو النص غير انهم ذهبوا الى ان المنصوص
عليه بعد النبي صلى الله عليه انما هو ابو بكر وانه قد قال الحسن البصري في ... ان يستدلوا على ذلك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون ويقولون انه وقد دعا ابو بكر فصح وان من دعا الى اهل
الردة بعد رسول الله صلى الله عليه وذلك مما لا يسلم لهم ان المراد به ابو بكر بل الصحيح انه في علي عليه السلام ودعائه الى
قتال من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين **ومن قبل** ان الآية تقتضي امامة من دعا الى قتال
الكفرة وعلى لم يدع الا الى قتال اهل القبلة منزلا لبغي بلسان الشرع في قوله تقاتلونهم او يسلمون ما نطبق ⊙
وربما يستدلون بتقديم النبي صلى الله عليه ابا بكر للصلاة وذلك ايضا مما لا يعتمد لان النبي صلى الله عليه قدم كثيرا من الصحابة
ولم يدل على امامتهم **وبعد** فان الامامة في الصلاة منفصلة عن الامامة الكبرى لقيام امر الامة وبهذا
يصح لاحدهما العقد دون الاخر ويكتفي سوى احدهما على الاخر وما وجه الشبه بينهما **واما المعتزلة**
فقد ذهبت الى ان طريق الامامة انما هو العقد والاختيار دون ما تصحيح الكلام بوجوه منها بعضها وهذا
بانه قالوا طريق الامامة بالاتفاق واما العقد والاختيار والنص وقد بطل النص فلم يبق الا العقد
والاختيار قالوا والذي يدل على انه لا نص له انه لو كان كذلك لكان لا يخلو اما ان يكون نصا جليا او خفيا
لا يجوز ان يكون نصا جليا لانه لو كان كذلك لكان يجب ان يكون الابد كالعلم المراد به ما هو معلوم ضرورة من دين
النبي صلى الله عليه وعلى آله وفي ذلك تكفير الصحابة على حسن اعتقادهم ولكان لا يجوز ان يخفى لكان فيه لان هذا هو
الواجب فيما يعلم ضرورة لولا ذلك والا كان يجب ان يكون الشيء قد يعتقد بانه ضرورة ساديّة وحج الى عرفة
الحال في الاولى انه جمع على الناس مرة ولم يظهر وذلك شنيع منه فبطل النص الجلي واما النص الخفي فانه
كان يجب ان يذهب الصحابة باسرهم عن العربية فقد كانوا في غاية المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا المجرى وفي
علمنا بانهم لم يعرفوا هناك نصا ولا اقروا به دليل على انه لم يكن له اصل **وبعد** فلو كان هناك نص لاورد
المنصوص عليه واستدل به على امامته والمعلوم انه لم يورده ولا احتج به وفي ذلك دلالة على انه لم يكن
والجواب ان للشيخ الامامية ما يلزمونه فلا معنى له واما النص فيجب على ما يقوله فانه ليس يجب ان يعرفه
كل احد فان ذلك انما يجب فيما العلم به ضروري ولسنا ندعي ان الصحابة اضطروا الى قصد النبي به ذلك ⊙

فان قالوا افليس قد صح عن العترة ولم يعرفه احد منهم قلنا لانهم لم يسطروا فيه او حملوه على وجه اخر غير
الامامة وعلى ان الامر ان الصحابة ما سمعوه قد صح عن العترة فمعلوم ان اصحاب علي عليه السلم كانوا يعرفون
ذلك وكذلك فيما كان بعده وبعيده فكيف صح لهم ما قالوه وقد دخل الكل عن قولهم لو كان هناك
نص لاحتج به المنصوص عليه **وقد سأل** فامر العصابة [illegible] على انه لا نص فانه لو كان لاحتج
المنصوص عليه ولتمسك بالامامة وفي علمنا انه لم يفعل ذلك دلالة على انه لم يكن فقال لما الكرم ان الامام لم
يورده ولم يتمسك به في شيء مما منه لعلمه او لغلبة ظنه انهم لا ينتفعون به ولا يسطرون فيه **واجاب**
عن ذلك بان هذا مما لا ينكر مع ان حال الصحابة هذا السبيل ثم للخوف الانقياد له فالرجوع اليه يحتمل
يخفى على احد وعلى هذا فالمعلوم ان عليا لما انكر على عمر حين امر بالحد على الحامل فقال هذا لك عليها
سلطانا فما سلطانك على ما في بطنها امسك الله ورجع الى قوله وقال لولا علي لهلك عمر وهكذا فقد روي انه
على محله من العلوم رجع في بعض الحوادث الى قول معاذ لما بين له ان الحق في قوله وقال لولا معاذ لهلك عمر
وهكذا فقد روي انه على محله من العلوم ومكانه منها ومنزلته في العلم يترك قوله لامرأة انكرت عليه
بعض الحوادث وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت [illegible] حادثة [illegible]
الكلام فيها فلو كان مع المنصوص عليه نص لكان يرسله ان يورده عليهم ويحتج به عندهم سيما وقد يكون
عرف من حالهم انهم يرجعون الى قول كل احد اذا بين لهم الحق من جهته فلما لم يظهره ولا احتج به علم انه لم يكن اصلا
وقد اجاب من كلامنا بما هو جواب عن هذا فقد ذكرنا ان علينا ان نورد النصوص واظهرها لا يسند [illegible]
وكيف يمكن ادعاء انه لم يظهر من ذلك وحديث الشورى يشهد على شيء وسعي ذلك وفضله او ردها
على ابي طالب [illegible] بعضها على الامامة وبعضها على فضله على الصحابة وهذا واضح عند من ينصف
[illegible] في الاخبار وهذا دعوى منهم ممن خالف
وربما قالوا ان الصحابة قد احتجوا في [illegible] لم يحتجوا في الاخبار [illegible] العباس ابن عبد
في الامامة [illegible] ابو بكر [illegible] المقدم [illegible]
المطلب لعلي ابن ابي طالب امدد يدك ابايعك وقول علي عليه السلم لو كان معي حمزة واخي جعفر [illegible]
على طلحة والزبير بالبيعة وقوله لهما بايعتماني ثم نكثتماني ويقولون ان هذا كله ينافي النص ويؤذن بان طريق
الامامة عند علي وعنده العقد والاختيار على الحد الذي يقوله **وقريب** من هذا احتجاجهم بدخول علي عليه السلم في
الشورى فقد ذكرنا ان الوجه انه كان ليصل الى حقه الا بالدخول فيه وهذا سائغ ويقال انه قال دخل
الشورى لم يجعل الامر موقوفا على اختيارهم اياه وعقدهم له الامامة واما احتجاجه على طلحة والزبير
بالبيعة فلكي [illegible] **فان قيل** وما ذكر النص الذي
دلكم على امامة علي عليه السلم **قيل** له نصوص كثيرة من كتاب الله منه قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الاية بين انه الولي [illegible] في حال الركوع وان [illegible] الموصوف بذلك علي
[illegible] لا بد من
عليهم [illegible] **فان قيل** [illegible] **وبعد** فان في اخر
ان يحمل على واحد [illegible] الولي والمولى عليه واحد وذلك لا يستقيم
الا انه ما [illegible] فيجب ان يكون المراد به من اذا
الزكاة في حال الركوع [illegible] على المحبة والنصرة [illegible] بعض هذه الامور

احتجاج

للعوام

ومن لبعض يحمله على الجميع ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي
اثبت لعلي عليه السلام جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة ومن المنازل التي كانت
ثابتة لهارون من موسى الامامة فوجب ثبوتها لعلي عليه السلام وبيان ذلك من دعا ان يخلفه موسى في قومه ومنهم من
قال انه مبلغ بالقول وهو الصحيح ومن ذلك حديث غدير خم بطوله وموضع الدلالة منه قوله من
كنت مولاه فعلي مولاه والمولى والولي في اللغة وعرف الشرع في حكم ان الله تعالى قال الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين وقال السيد مولى المخافة خلفها وامامها ولتطويل الكلام في الامامة
واستيعابها فالقول فيها موضع اخر

فصل في التفضيل

مذهبنا اعلم ان الافضل
في الشرع هو الاكثر ثوابا ولذلك قال مشايخنا ان طريق معرفته الشرع لانه لا مجال للعقل في مقادير الثواب
والعقاب اذا ثبت هذا فاعلم ان المتقدمين من المعتزلة ذهبوا الى ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والاول مذهب عطا فانه يفضل عليا على عثمان ولذلك سموه شيعيا واما
ابو علي وابو هاشم فقد توقفا في ذلك وقال الامام رحمه الله ومشيخه ذكر في احد قولي الاربعة الاوسيلة مذكور
لمتاخريه واما شيخنا ابو عبد الله البصري فقد قال ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه علي بن ابي طالب ثم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وهذا القول بالمفضول وله كتاب في التفضيل طويل وقد كان قاضي القضاة يتوقف في
الافضل من هؤلاء الاربعة كالشيخين الى ان شرح هذا الكتاب وقطع على ان افضل الصحابة علي واما عندنا
فان افضل الصحابة امير المؤمنين [illegible] والذي يدل على ذلك الاثار والاخبار المروية
في نحو خبر الطير وخبر المنزلة وخبر الغدير وغيرها وايضا فما من خصلة من المناقب كانت متفرقة
في الصحابة الا وقد كانت مجموعة في امير المؤمنين من العلم والورع والشجاعة والسخا وغير ذلك ومما يدل
على ذلك ايضا اجماع اهل البيت وهذا كما يدل على كونه افضل الصحابة فانه يدل على ان يكون افضل الصحابة
بعدهم لما يحيى حمله ما نقوله في هذا الموضع

فصل الكلام في الاخبار

ووجه اتصالها بما تقدم هو ان الامامة لا تثبت الا بالاخبار اذ لا طريق لها سواها وجملة القول في ذلك
ان الاخبار لا تخلو اما ان يعلم صدقها او يعلم كذبها او لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها والقسم الاول
ينقسم الى ما يعلم صدقه اضطرارا والى ما يعلم اكتسابا فما يعلم صدقه اضطرارا فكالاخبار المتواترة
نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى ونحو ما نخبر من ان النبي صلى الله عليه كان يدين بالصلاة
الخمس وبالزكاة والحج الى بيت الله الحرام وغير ذلك فان ما هذا سبيله نعلمه اضطرارا واقل
العدد الذي يحصل العلم بخبرهم خمسة ولا يجوز حصوله بخبر الاربعة ولا يكفي خبر الخمسة على اي وجه
اخبروا بل لا بد من ان يكون خبرهم عن علم ضرورة اضطرارا ولهذا لا يجوز ان يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد
الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك لما لم يعلموه اضطرارا وما يعلم صدقه استدلالا فهو كالخبر عن توحيد
الله وعدله ونبوة نبيه وما يجري هذا المجرى وكالخبر عما يعلم بالدلالة ثانيا اذا اخبر النبي صلى الله عليه الحكاية
ولم يرده عنه ولا انكر عليه فانا نعلم صدق ما هذا حاله من الاخبار استدلالا وطريقه الاستدلال
عليه هو انه لو كان كذبا لانكره النبي صلى الله عليه لعلمه بحضرته فلما لم ينكره دل على صدقه فهذا هو القسم الاول واما الثاني
فهو ما يعلم كذبه من الاخبار وذلك ينقسم الى ما يعلم كذبه اضطرارا والى ما يعلم اكتسابا فما يعلم
كذبه اضطرارا فكخبر من اخبر ان السماء تحتنا والارض فوقنا وما يجري هذا المجرى وما يعلم كذبه

اسند الا فكاحاديث المجبرة في التشبيه عن هذا فهم الفاسقة المضيفة للجبر والتشبيه الى غير ذلك من
الضلالات واما ما لا نعلم كونه صدقا ولا كذبا فكاحاديث الاحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به
اذا ورد بشرائطه فاما ما يتناوله فيما طريقه الاعتقادات فلا وفي هذه الجملة ايضا خلاف وقال في الشامل
من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به اما الذي يدل على جواز ورود التعبد
بالواحد فهو انه لا مانع يمنع من ان يعلم الصلاح بان يتعبدنا الله به وان كثر ما فيه انه يعمل على طريقة الظن
وذلك بانه جائز بل الوصول الى [illegible] ان الشرع تعبد بالعمل على الظن لكان ممكنا وبعد فمعلوم ان
القاضي قد يتعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين وان لم يحصل بذلك العلم وانما يحصل غالب الظن واما
الذي يدل على ثبوت التعبد به فالاجماع وهذا ظاهر وهو ان ما هذا سبيله من الاخبار فانه يجب ان ينظر
فيه فان كان فيما طريقه العمل عمل به اذا ورد بشرائطه وان كان فيما طريقه الاعتقادات ينظر فان كان
موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل للحجة العقلية وان لم يكن موافقا لها فان الواجب
رده ويحكم بان النبي لم يقله وان قاله فانه قاله على طريق الحكاية عن غيره هذا ان لم يحتمل التاويل

فصل في

فاما اذا احتمله فانه يتاول على حسب ما يليق بالادلة ونفصل هذه الجملة في موضعه من اصول الفقه

القضاء والقدر

وجملة القول في ذلك ان القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء والتمام مه
قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين وقال فلما قضى موسى الاجل وقال ابو ذؤيب
وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع وقد يذكر ويراد به الاخبار قال الله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وقد يذكر ويراد به الاعلام نحو قوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر
وفي ذلك الامر بالتعبد والالزام وقد يذكر ويراد به الايجاب فانهما في الشاهد كالاسم
وفي سورة الوحوه المتبع من ان يكون حقيقة في بعضها مجازا في البعض وقد يذكر
في الكتاب وقد يذكر ويعني به العلم واما القدر وقد يذكر
فانه حقيقة في الايجاد وقد يذكر ويعني به الخبر عن وجود الشيء وقال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر
ويراد به البيان قال الله تعالى الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين وقال الشاعر
في الصحف الاولى التي كان سطر امرك هذا فاحتفظ فيه النبر واذ قد عرفت ذلك وسالك
سائل عن افعال العباد اهي بقضاء الله وقدره ام لا كان الجواب عنه ان تقول ان اردت بالقضاء
والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موجودة على قصودهم
ودواعيهم ان شاؤوا فعلوها وان كرهوا تركوها فلو جاز واحد هذه الا تكون افعال العباد من جهتهم
لجاز في افعال الله تعالى ذلك فان بهذه الطريقة نعرف ان الفعل فعل لفاعله وبعد فلو كانت مخلوفة
لله تعالى لما استحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب وايضا فلو كانت افعال العباد كلها بقضاء
الله وقدره للزم الرضا بها اجمع وفيها الكفر والالحاد والرضى بالكفر كفر فان قيل انا نرضى بالكفر من حيث
انه قضاء الله تعالى قلنا دعنا عن هذه الترهات فليس الكفر
فيه فاسد ساقط فان قيل الرضى
خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث هو فعل فكيف يصح به من وجه دون وجه
على سائر اوصافه وجهاته ومع قضاء الله به وقدره قلنا اذا كان لا فعل
في المفصل والسلام ذكره على ما ذكرنا في المفصل وما ذكرنا
بقضاء الله الا بحيث على جملة انما نرضى بجملة قضاء الله وقدره فقولكم انا نرضى بجملة
من افعال العباد حسنا كان وباطلا انما كان وكذا الا وهو بقضاء الله ليس ولا وليس
ولا نرضى بما صلة مناقضة كما قصده الملحدة الذين يقولون ان الله واحد من حركات الافلاك ولا
لجملتها ولا فكما ان ذلك خلف كذلك ههنا فصل اذا اردنا بقضاء والقدر الخلق فاذا اريد

ومن البعض فيحمله على الجميع ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي
أثبت لعلي عليه السلام جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة ومن المنازل التي كانت
ثابتة لهارون من موسى الإمامة فوجب ثبوتها لعلي عليه السلام وبيان ثبوتها أن من ادعى أن يخلفه في قومه وفيهم
فإنه متولي بالعقول وهو الصحيح ومن ذلك حديث غدير خم بطوله وموضع الدلالة منه قوله من
كنت مولاه فعلي مولاه والمولى والأولى في اللغة وعرف الشرع في حكم قال الله تعالى فإن الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين وقال السيد مولى المخافة خلفها وأمامها ولتطويل الكلام في الإمامة

فاشتغلنا بها في القول فيها موضع آخر

فصل في التفضيل

معنى أعلى أن الأفضل
في الشرع هو الأكثر ثواباً ولذلك قال أشياخنا أن طريق معرفته الشرع لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب
والعقاب إذا ثبت هذا فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي الأولى واصل بن عطاء فإنه يفضل علياً على عثمان ولذلك سموه شيعياً وأما
أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك وقالا لا ما من فضله ومنقبة ذكر في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكور
لصاحبه وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه علي بن أبي طالب ثم
أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ولهذا يلقب بالمفضل وله كتاب في التفضيل طويل وقد كان قاضي القضاة يتوقف في
الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين إلى أن شرح هذا الكتاب وقطع على أن أفضل الصحابة علي وأما عندنا
فإن أفضل الصحابة أمير المؤمنين بما يجب علينا لهم والذي يدل على ذلك الآثار والأخبار المروية
في علي نحو خبر الطير وخبر المنزلة وخبر الغدير وغيرها وأيضاً فإن مجموع هذه المناقب كانت متفرقة
في الصحابة إلا وقد كانت مجموعة في أمير المؤمنين من العلم والورع والشجاعة والسخاء وغير ذلك ومما يدل
على ذلك أيضاً إجماع أهل البيت وهذا يكاد يدل على كونه أفضل الصحابة فإنه يدل على أن لا يجوز أن يفضل الصحابة
بعدهم ثم يكفي جملة ما نقوله في هذا الموضع

فصل الكلام في الأخبار

ووجه اتصالها بما تقدم هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق إليها سواها وجملة القول في ذلك
أن الأخبار في الجملة إما أن يعلم صدقها أو يعلم كذبها أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها والقسم الأول
ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطراراً وإلى ما يعلم اكتساباً ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة
نحو الخبر عن البلدان والملوك وما جرى هذا المجرى ونحو من يخبر أن النبي صلى الله عليه كان يدين بالصلاة
الخمس وبإيتاء الزكاة وفرض الحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراراً وأقل
العدد الذي يحصل العلم بخبرهم خمسة فلا يجوز حصوله بخبر الأربعة ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه
أخبروا بل لا بد من أن يكون خبرهم عن أمر يعلم اضطراراً ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد
الله وعدله بخبر من يخبر بأن ذلك لما لم يعرف اضطراراً وما يعلم صدقه استدلالاً فهو كالخبر عن توحيد
الله وعدله ونبوة نبيه وما جرى هذا المجرى وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أخبر النبي صلى الله عليه بحضرته
ولم يرده عنه ولا أنكر عليه وأما يعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالاً وطريقه الاستدلال
عليه هو أنه لو كان كذباً لأنكره النبي صلى الله عليه فلما لم ينكره دل على صدقه فهذا هو القسم الأول وأما الثاني
فهو ما يعلم كذبه من الأخبار وذلك ينقسم إلى ما يعلم كذبه اضطراراً وإلى ما يعلم اكتساباً ما يعلم
كذبه اضطراراً فنحو من خبر أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى وما يعلم كذبه

اسند الا فكأخبار المخبرين ولم يشبه عن مثلهم العادة المتضمنة للخبر والتشبه الى غير ذلك من
الصفات – واما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا فكأخبار الآحاد وما هذا سبيله يجوز العمل به
اذا ورد بشرائطه فاما ما يقوله فيما طريقه الاعتقادات فلا وفي هذه الجملة ايضا خلاف فان في الناس
من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد ومنهم من ينكر سوى التعبد به اما الذي يدل على جواز ورود التعبد
بالواحد فهو انه لا مانع يمنع من ان يعلموا الصلاح بان يتعبدنا الله به واكثر ما فيه انه تعبد على طريقة الظن
وذلك انه جائز بل لو فعل ان يخلي العقلا الشرع فيه سبيل الظن لكان ممكنا وبعد فمعلوم ان
العامي قد تعبد بالحكم عند كلامه وان لم يحصل بذلك العلم فاما ما يجري على الظن وكانما
الذي يدل على سوى التعبد به الاجماع وهما اصلان وهو ان ما هذا سبيله من الاخبار فانه يحتاج بشرط
فيه فان كان مما طريقه العمل عمل به اذا ورد بشرائطه وان كان مما طريقه الاعتقادات فشرطه ان كانت
موافقا لحجة العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل للحجة العقلية وان لم يكن موافقا لها فان امكن حمله على
يرد ويحكم بان النبي لم يقله وان قاله فانه قاله على طريق الحكاية عن غيره هذا اذا لم يحتمل التأويل

فصل

فاما اذا احتمله فانه يتأول حتى يصح وتفصيل هذه الجملة موضعه اصول الفقه

في القضا والقدر

وجملة القول في ذلك ان القضا قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشي واتمامه
قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين وقال فلما قضى موسى الاجل وقال ابو ذويب
وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع وقد يذكر ويراد به الالزام قال الله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقد يذكر ويراد به الاخبار والاعلام نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب وقال سبحانه فقضيه الوجود المسمع مما ان يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقي كالاشياء
فانه حقيقة في الاتحاد وقد يذكر ويعني الخبر عن وجود الشي وقد يذكر ويعني العلم والعدد وقد يذكر
ويراد به البيان قال النبي صلى الله عليه ان قد ربما نامنا لتعاريب وقال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر
في الصحف الاولى التي كان سطر امرك هذا فاحتفظ فيه النبره وان قد عرفت ذلك وسالك
سائل عن افعال العباد اهي بقضا الله وقدره ام لا كان الجواب عنه ان يقول ان اردت بالقضا
الخلق فمعاذ الله من ذلك وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله وهي موجودة على قصودهم
ودواعيهم ان شاوا فعلوها وان كرهوا تركوها فلو جاز ان تكون افعال العباد من جهتهم
وبعد فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب وايضا فلو كانت افعال العباد كلها بقضا
الله لما استحق العباد عليها المدح والذم ولا كان للرضى بالكفر كفر فان قيل انا نرضى بالكفر من حيث
انه بقضا الله وقدره قلنا للزم الرضا بها اجمع ووجب الكفر ولا بد والرضى بالكفر كفر فان قيل الرضى
بقضا الله واجب قلنا دعنا عن هذه الترهات وليس الكفر من قضا الله فان قيل الرضى
حلف الله تعالى ولا نرضى به من حيث هو قبيح فاسد مناقض فكيف يصح انه من وجه دون وجه
على سائر اوصافه وجهاته وقع بقضا الله وقدره قلنا اذا كان لا فعل
في الفصل ولا يلزم فكيف عالم في التفصيل وما ذكرتم انما الفصل على جملة انا نرضى بجملة
بقضا الله انما يجب اذا كان حقا وصوابا اذا كان باطلا وكذا الا وهو بقضا الله وقدره فهو كذلك ولا وليس
من افعال العباد حقا كان او باطلا لا يصح ان نقول ان كل واحد من حركات العقلا
ولا نرضى بما صفته ما وصفه كما قصدا الملحدة الذين يقولون ان كل خلق فاذا اريد
خلقها ولا فكيف ان ذلك خلف على ذلك ههنا فصل اذا اريد بالقضا والقدر

من الكتاب وفيه قيل هل يقولون ان افعال العباد بقضاء الله وقدره كان الجواب ان في افعال العباد ما
لا يحمد بل لا يحسن فكيف اوجبه الله وقضاه وقدره فان اريد به الاعلام والاخبار فان ذلك يصح على بعض
الوجوه على انه لا يجوز اطلاقه وهذه العبارات لما قد بينا ان العبارة متى كانت مستعملة في معنيين احدهما
صحيح والآخر فاسد فانه لا يجوز اطلاقها الا مع بيان يكشفه وصح قوله فاما ان الواحد منا ولم يثبت ذلك فيه فلا

فصل جملة الكلام في هذا الفصل **فصل** وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في من القدرية من الامة

اعلم ان القدرية عندنا انما هم المجبرة والمشبهة وعندهم المعتزلة فيجري بينهم بهذا اللقب وهم يرموننا به
وقد حكي عن بعضهم انه قال ان المعتزلة بالقدرية اولى فلسنا نحن علمهم وقد عاب ان اطلق على ذلك **والذي يدل**
على انهم هم القدرية ما ذكره قاضي القضاة في مجلس بعضهم وقد سئل عن هذه المسألة ويجري ان هذا
الاسم اسم ذم فيجب ان يجري على من له مذهب مذموم في القدر وليس ذلك الا مذهب المجبرة **ومما يدل** على ذلك قول
النبي صلى الله عليه مذهبا القدرية مجوس هذه الامة فشبه القدرية بالمجوس على وجه الاشارة بهم فيه عنهم فبان
انه يسطو في ما اشبه مذهب المجوس على هذا الحد ليس ذلك الا مذهب هولاء المجبرة فانه مضاهي مذهب
المجوس من وجوه احدها ان المجوس يقولون في نكاح البنات والامهات بقضاء الله وقدره ولا يشاركهم
في القول بذلك الا هولاء المجبرة اذ لا احد سواهم يقول فيما يجري هذا المجرى انه بقضاء الله وقدره **واحدها**
هو ان المجوس يقولون بصانع العالم وهو شيء واحد خير من النور فيجيء من الظلمة ولا يشاركهم في القول
بذلك الا المجبرة لانهم هم الذين يقولون بان الكفر وهو شر واحد يخلق من الله تعالى ويجيء من الواحد منا يخلق من
خلق الله تعالى ويجيء من جهة الكسب والآخر منها هو ان المجوس يجوزون الامر بما ليس في الوسع
وما في الطاقة والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه فان لهم يقعدون ويقوم الى شاهو ويشدون قوائمها ثم
يد مدفونها ويقولون لها لا تبرحي مع ان البقرة لا يمكنها الانفكاك من الحد وان لا تبالي وهذا
حال القوم لانهم يقولون ان الله تعالى كلف الكافر الايمان مع انه لا يمكنه فعله ولا الانابة ونهاه عن الكفر
مع انه لا يتمكن الانفكاك منه **واحدها** هو ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر فانه
لا يكون مطبوعا عليه وكذا القادر على الشر لا يقدر على الخير وهذا بعينه صريح مذهب المجبرة فمن مذهبهم
ان القادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون مجبولا عليه والقادر على الكفر لا يكون قادرا على الايمان بل يكون مطبوعا على
عليه لا يمكنه مفارقته ولا الانفكاك منه **ومما يدل** على ان القوم هم القدرية وهم مجوس الامة قول
الرسول عليه السلام ما ان الخير في ... وهم خصماء الرحمن وشهود الزور وجنود ابليس وهذه الاوصاف
موجودة فيهم لانهم لم يبرئوا صنوف الله اذا عاتبهم على المعاصي وسألهم عنها ويقولون ان الذي خلقت فينا
المعصية واردتها منا فالينا بعد منا وبعد قينا وكذلك فانهم هم الذين يشهدون لابليس وعلى من الشياطين
اذا سألهم الله تعالى عن الاضلال والاغواء والافساد وقال لهم اضللتم عبادي واغويتموهم يقولون ما لم
يكن لنا في شيء من ذلك شيء المقول بجميع ذلك ثم طالبهم الله تعالى بالحجة على ذلك فلا يجدون الى
شهادة هولاء القوم سبيلا وهم الذين يعتصمون للشياطين في الدارين جميعا الا ترى انا اذا اردنا ذمهم
ولعنهم لمعونتنا على ذلك ويقولون ما الحكم تعنون من لا يتعلق به الاضلال والاغواء الا مجرد هذه
الاضافة دون المعنى فاما في الاخرة فانه تعالى اذا الزم عقابهم على ذلك ومعاتبتهم عليه قالوا انك انت
الذي خلقت فينا الضلال وقدرته ... على الاضلال ... بعد ... على ذلك ... عليه ... ان ... القدرية
... السلام

شنعوا بها علينا من قولهم القدرية يا رسول الله قال الذين يعصون الله ويقولون إن ذلك بقضاء الله وقدره
وما يدل على ذلك أيضا فإن القدري اسم نسبة على التشبيه قد يكون نسبة إلى ما به كتسمية الرحالي إلى أبيه وجده
أو إلى حالة في بابه المعروف كقولهم هاشمي وعلوي وعلوي وقد يكون نسبة إلى البلدة التي يسكنها هو وكان
قد سكنها أبوه أو جده نحو بغدادي وبصري ورازي وما جرى هذا المجرى وقد يكون نسبة إلى اللهجة بكلمة
وحرصه على تكريرها وذلك نحو ما يقال للخارجي حَكَمي لولوعه وشدة حرصه على قوله لا حكم إلا لله إذا استهتر
ووجوه النسبة كلها مفقودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير فقالوا حتى إن سلطان لهجاً في القوم
بالقضاء والقدر أكثر وحرص لهم أشد ومعلوم أن القوم هم الذين يولعون بالإكثار من قولهم لا
يسقط ورقة ولا يسحرم ولا يحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره فيجب أن يكونوا هم القدرية وما يدل
على أنهم القدرية المستحقون لهذا الاسم هو أنه اسم ذم ولا يستحقه إلا المثبت للقدر والذين يسوون
القدر هم المجبرة فأما نحن فإنا ننفيه وننزه الله عن أن يكون إلا فعال بقضائه وقدره فيجب أن يكونوا
هم الموسومون بهذا الاسم وبهذا أبطلنا قولهم إنكم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر وقلتم لا
قدر وقلنا أن القدري اسم ذم ولا يجري إلا على من أثبت القدر على الوجه المذموم دون من
نفاه تنزيهاً لونه عن الأفعال القبيحة قالوا إنه بهذا الاسم أحق منا فعدا نفيتم القدر لأنفسكم قلنا
إن القدر يعود إلى القدرة فما هذه الجهالة وعلى أنه لا يخلو حالنا وفيما نسبنا القدر إلا نفسنا من أحد
أمرين إما أن يكون صادقين أو كاذبين فإن صدقنا فلا نستحق بهذا ذم وصار نسلنا بمنزلة من
القدرة لله وحكى تكوينه قادراً فكما أنه لا يستحق بذلك أن يسمى قدرياً ويجري عليه اسماً من أسماء الذم كذلك
إذا أثبتنا القدرة لأنفسنا فإن كذبنا فالكذب لا يستحق هذا الاسم علينا وصار بمنزلة الكاذب قسيم الله
الصاعدين وإلا علة له بها ولا معرفة لسبه فكما أنه لا يستحق أن يسمى بذلك أن يسماً سماً كذلك في
قسمنا فهلا رضيتم منا عن هذا الكتاب قلنا ولا يسوى إلا أنا سميناكم القدرية
تقول يحمل القدرية مجوس هذه الأمة وإن الاسم اسم ذم نسبة ووجوه النسبة كلها مفقودة فيكم قالوا
اللعن بذكر القضاء والقدر على الذين للمجوس بذلك ليس إلا اسم فاستحقيتم هذا الاسم لا محالة قالوا
اسم القدرية من هذه الأمة لمذهبهم الذي يضاهي مذهب المجوس حيث اسم فاعل ما يفعل
كل ما هو شيء فاعل أحد مما النور ولا حال بطله قلنا إن مذهبنا لا يضاهي مذهب المجوس
قلنا بسبب ما يفعل على الحال الذي سواء إن المجبرة جعلوا النور فاعلاً للخير بطبعه على حد لا يمكن
معارضته وإن الظلمة فاعلة للشر بطبعها على حد لا يصح منها الانفكاك منه وليس هذه حالنا فإنا
إنما أثبتنا فاعلين يفعلان بما يفعلان على طريقة الاختيار والإيثار وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه
مذهب المجوس بهذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى فالكلام فيما على أن هذه
الأفعال يعقلونها وكيف الموحدون لها وقد نسب إلى أهل هذه القدرية بالمجوس على اختلاف ذكر مذهبهم
مذهب غيرهم وذلك بأنه في المجوس الذين جعلوا الله تعالى مجبولاً على فعل الخير بحيث لا يقدر على فتح
حتى قالوا إنه لا يصح أن يسمح الله بالظلم يبطل مجبولاً على فعل الشر بحيث لا يمكنه معارضته وقالوا
منه في ولجعفر بن حرب كلام في هذا المجال هذا موضعه فقد ذكر أن جماعة من أسوأ من حال
أرباب الملك وذلك ظاهر فإن كلا ورقة من الفرق لا يضيفون إلى معبودهم إلا ما يعتقد وإنه يسوءهم إلا
أنكم لم تكفوا حتى نسبتم الكبائر

لما اعتقدوا فيه هذا الضرب قالوا لو كان ههنا صانع حكيم لما جاز ان يخلو مثل هذه الصور القبيحة لانه تعالى
في حكمته فنفوا الصانع كذلك بل ومنهم اضافة القبح اليه وكذلك فان اليهود لما اعتقدوا حسن القول
بنبوة موسى عليه السلام وان لا غاية في النبوات وقبح النسخ والنسب والمكاشفة اضافوا الى الله الاول وسموا
عنه الثاني وكذلك فان النصارى لما اعتقدوا حسن القول بالتثليث وقبح القول بما عداه اضافوا الاول
اليه ونزهوه عن الثاني وهؤلاء الجبرية مع علمهم بقبح هذه القبائح اضافوها الى الله من غير حشمة ولا
مراقبة حتى انكروا على من يتجوز بذلك ولا يتورع منه فقد صاروا حالهم اسوا من حال الكفرة وكما توضح لك
سوء حالهم في الاسلام انهم لما قبحوا الافعال كلها قبحها وحسنها الى الله سبحانه وتعالى اتسعهم طريق معرفته
اصلا فان الطريق الى اثبات المحدث في الغائب هو اثبات المحدث في الشاهد على ما مضى في غير موضع وكذلك
فبنسبتهم القبائح اليه اخرجوا انفسهم من صحة العلم بنبوة الانبياء فان صحة العلم بذلك مبني على عدل الله
وحكمته وانه لا يفعل القبيح والاضلال ولا يصدق الكاذبين ولا يظهر عليهم الاعلام المعجزة فصار حالهم في هذا
الوجه اسوا من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم وقريب من هذه الجملة الكلام في
ان افعال العباد لا يجوز ان يوصف بها انها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله وذلك انه قد ثبت ان افعالهم حدثت من
جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب فلو كانت
من جهته تعالى ومن عنده او من قبله لما جاز ذلك فاذا لا يجوز اضافتها الى الله تعالى الا على ضرب من التوسع والمجاز
وذلك بان يعتد بالطاعات فيقال انها من جهة الله ومن قبله على معنى انه اعاننا عليها على ذلك ولطف لنا
وفيما دعانا اليها وعصمنا عن خلافه

فصل فيما يتصل بهذه الجملة

الكلام في معاني هذه الالفاظ التي هي المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة اعلم ان المعونة هي تمكين الغير من
الفعل مع الارادة له وانه من فعل ما لا بد منه في الفعل فان من دفع الى غيره سكينا ليذبح به بعيرا او شاة واراد منه ذلك
ذلك يقال انه اعانه على ذبح البعير والشاة لما اراد منه ذلك وهذا تقوي كلامنا المتقدم فانا قد ذكرنا
انه لا يجوز اطلاق القول بان افعالنا كلها من جهة الله على معنى انه اعاننا عليها لانه لا يصح ان يقال اعاننا
على المعاصي لانه لم يرد ما فعلناه وقد يكون ذلك في الطاعات ولاجل هذا اجزنا استعمال هذه الالفاظ اذا اريد بها ذلك
المعنى واما اللطف والمصلحة فحد معناهما ما يختار المرء عنده واجبا او يجتنب عنده قبيحا على وجه
لولاه لما اختاره ولا اجتنب او يكون اقرب الى ذلك الواجب واجتناب القبيح ثم ان ماهيته مسألة ينقسم الى ما
يكون من فعلنا فيلزمنا فعله سواء كان عقليا او سمعيا لانه يجري مجرى دفع الضرر عن النفس والى ما يكون
من فعل القديم جل وعز ولا بد من ان يفعله الله تعالى ليكون مزيحا لعلة المكلف ولكونه يتضمن الغرض بمقدمات
التكليف والمفسدة في نفسه فان معناها هو ما يختار المرء عنده قبيحا او يجتنب واجبا او يكون اقرب الى
ذلك وهذا حاله فانه يجب على الله تعالى الامتناع منه وفي ما يجب المنع منه نظر فان كان من جهة غير المكلف
وجب على الله المنع منه وفي هل يجب المنع بلا دلالة فيه ... الى على اي حكم وان كان من جهة المكلف
احيل فعليه ان يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف وعليه يحكم لا يجب وكان لا يخاف فيه
كالخارج من المباح في انه ليس يجب على الله تعالى المنع منها وهو الصحيح من المذهب واما التوفيق
فهو اللطف الذي يقع به الملطوف فيه في الوقت ومن سمي توفيقا وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد
وليس بحيث ان يكون مامونا لغيبه حتى يجري عليه ذلك واما العصمة فهو في الاصل المنع ولهذا
قال الله تعالى لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا مانع ومنه قيل للذي يشد به راس الدابة عصاما وقد صار
بالعرف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع الى ان يترك الكبائر ولهذا لا يطلق الا على الانبياء والائمة ومن يجري مجراهم

بعد

فصل في الآجال

ووجه اتصاله بما تقدم هو أنه ربما يسأل عن الآجال هل هي بفعل الله وقدره
وقبل الدخول في المسألة نبين حقيقة الأجل اعلم أن الأجل إنما هو الوقت وأما في العرف فإنما يستعمل
في أوقات مخصوصة نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين ولا يكادون يستعملون في غير ذلك وذلك نحو الدابة
فإنه كان في الأصل عبارة عن كل ما يدب على وجه الأرض والآن فقد خص ببعض ما يدب وكذا الملك
كان يستعمل في كل رسول والآن فقد خص به الرسل وهكذا القارورة وإذ قد عرفنا أن الأجل هو الوقت فإنا
نفسر الوقت أيضاً اعلم أن الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده أو ما يجري مجرى الحادث
وإنما قلنا في الوقت أن يكون حادثاً لأنه لو كان باقياً لما صح التوقيت به ألا ترى أنه لا يصح أن يقال أجيئك [illegible] السماء
أو الأرض لما كانا باقيين ثم لا يخلو إما أن يكون حادثاً على كل حال بل إذا جرى مجراه كما ولهذا لا فرق بين قولهم أجيئك
إذا طلعت الشمس وأصحت السماء وبين قولهم أجيئك إذا أمسك المطر وبهذه الطريقة التي ذكرناها أبطلنا قول من
ذكر أن المطلب في الوقت أن ليس إلا تقدم غيره في الأوقات ومع وقبل فلما ثبت أنه إذا كان لا يجوز التوقيت بالباقي
في الوقت أن ليس إلا تقدم غيره فكيف يصح أن يوقت بالقديم وهل هذا إلا الجهل المحض وقال
معنى قول القائل أجيئك إذا السماء فكيف يصح عندك من أن يكون شيئاً فإن جعل أجاب شيئاً فإذا كان
فإن كان الكلام عليه هنا كالكلام في أن لا يخلو الوقت عندك وما يجري مجرى الوقت الواحد
أن كلها واقعة في وقت واحد
أن لا يتقدم البعض على البعض كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضاً
فيما التقدم والتأخر وإن كان ليس يتقدم بعضها على البعض فيتسلسل إلى ما لا نهاية له وذلك محال وإن علمنا أن الموقت
والكلام في ذلك الوقت كالكلام فيه فيتسلسل وإنما يصح أن يجعل الموقت وقتاً متى وقتاً
كالوقت في أنه يصح أن يكون حادثاً أو ما يجري مجرى الحادث حين طلوع الشمس وربما يقول طلوع الشمس
أخرى بيان ذلك أن الإنسان ربما يقول دخول زيد الدار حين طلوع الشمس فيكون طلوع الشمس في أحد الحالين
حين دخول زيد الدار فيعرف والثاني بالأول أخرى هذه الجملة من حقيقة الأجل فالوقت
وإذ قد عرفت ذلك فالأماتة تقع منه وإذا قد عرفت هذه الجملة من حقيقة الأجل فالدليل
وفي الأخرى موتها وذلك أن من مات فقد مات بأجله والأجل في هذا
فاعلم أن من مات حتف أنفه فقد مات بأجله وكذا من قتل فقد مات بأجله جميعاً في وقت موتها فإنما الخلاف في
عليه أن الأجل هنا الأوقات الموت وإنما قدمنا أنه تموت قطعاً لولاه وإلا كان يكون
المقتول لو لم يقتل كيف كان حاله في الحياة والموت فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعاً
وعند البغدادية أنه يعيش قطعاً وذلك عند مكي [illegible] أنه كان يجوز
القاتل قاطعاً لأجله وذلك غير ممكن فليس الأمر كذلك فأما ما قاله أبو الهذيل فليس
أن يجب ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس أن يكون قاطعاً لأجله [illegible]
يصح ذلك الأجل الذي لو لم يقتل لبقي إليه أجل مقدر عند [illegible] أنه لو لم يقتل لكان
ولو جاز ذلك لجاز أن يقال إنه قتله ولكن لا يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يمت ومعلوم حاله
وقد اعترض حاله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يبرز وما لو أن لم يمت ومعلوم حاله
فقد أجمع أنه قد [illegible] عليه أن يكون منعاً [illegible]
في الواحد منا إذا دخل [illegible] البغدادية فقد قالوا إنه يعيش قطعاً
كان يتعرض الموت والمعلوم حاله فأما ما يقولون إنه كان يعيش لا محالة
مما ذكروه لكان [illegible] فإذا كان يعيش لا محالة فيه دليل على أن حاله
لأنه لو يعيش لكان لا يكون القاتل له ظالماً وفي علمنا بحاله دفعة واحدة فكيف
ما ذكرناه من جنس [illegible] أن يكون يموت دفعة واحدة وإن كان يجوز أن يعيش
[illegible] ولا يجوز أن يصح ولا يعرف [illegible] ما يذكرونه

إما الأول فيدعوى [illegible] ولا [illegible]
ما ذكرتم [illegible] وعند
أن يكون ظالماً له [illegible] الله [illegible] لا ينفع [illegible] ولو [illegible]
ولا [illegible] الوجه وهذه الطريقة [illegible]

اذا

كان ح

وبعد فانه يوجد على الاعراض التي كان يحصلها من جهة الله تعالى فيها لا صار بها ظالما وعلى امامه محمودا ان يعيش
بعد ذلك مدة فيسمع لحيانه فيها جعلهم طال وان كان هي ما يقوله واما الناس فهو ليس لنا كما
كما يقولون دفعة واحدة فقد يموتون دفعة واحدة ايضا والعادة قد جرت بذلك وكيف ينكرها من يعرف
احوال البلدان ويعرف طواعين الشام ووباء الموت مع الوبية نعوذ بالله منها واذ قد عملوا لذلك هذه
الجملة وقال لك قائل هل الاجال بقضاء الله وقدره فما الذي يجب عليك ان يحصل عليه من الكلام فيقول ان اردت
بالقضاء الخلق فنعم لان الاجل انما هو تقدير عبارة عن حركات الفلك وهي من فعل الله تعالى وان اردت به الايجاب فلا
وان اردت به الاعلام فمن المحمود ان الله الصلاح في انه يعلم بعض الملائكة حال الناس في الحياة والموت وانا
نعتبر لم يقل المنجمون في هذه الجملة نحن الكلام في هذا الفصل

فصل وقد عطف على

ما تقدم الكلام في الارزاق ووجه اتصاله به هو انه يجري في كلام الناس الاجال والارزاق
والاسعار بقضاء الله وقدره فان ذا ربما كل علته وفصل الرزق في الجملة يذكر حسبه الرزق على اهل
الرزق هو ما ينتفع به وليس لغيره المنع منه ولذلك لم يقل وان كان من يكون المرزوق بهيمة او ادميا
ثم انه ينقسم الى ما يكون رزقا على الاطلاق وذلك نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما والى ما يكون رزقا على
التعيين وذلك نحو الاشياء المملوكة من سبب الملك ربما يكون تجارة وربما يكون ميراثا وربما يكون
المبايعة وربما يكون الهبة هذا في الادميين واما في البهائم فانه ينقسم ايضا الى ما يكون رزقا على الاطلاق
وذلك نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما والى ما يكون رزقا على التعيين وذلك ما حواه بجمعه وحازه
بهذه الطريقة فان قيل انكم فسرتم الرزق بما ينتفع به فما معنى الانتفاع قلنا الالتذاذ فان قيل
وما حقيقة الالتذاذ قلنا ادراك الشيء مع الشهوة له بل انما يدرك مع الشهوة ثم ينقسم الى ما
يكون حادثا والى ما يكون باقيا فما يكون حادثا فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجري هذا المجرى
وهو الذي يسمى لذة حس واما الذي يسمى لذة ادراك مع الشهوة له ان اللذة ادراك مع النفار واما
ما يكون باقيا فهو كالطعوم والارائح فان اللذة انما يقع بادراكها مع الشهوة والاخرون هنا ذكر معنى
يلتذ به هذا هو الذي ذهب اليه ابو هاشم وقد خالفه فيه ابو علي وقال ان الحد عبارة عن هذه الافات
معان يقع بها الالتذاذ فصح ما قاله ابو هاشم والذي يدل على صحته هو انه لو كان كما ذكره
ابو علي لكان يجب ان حلا وكان فيه فكان يجب ان يساوي في بعض الافات بعض لا طعمه الشهوة لم انتفع
به الالتذاذ ان لا يحصل بعد ذلك المعنى وقد عرف خلافه فليس الا ان المعاني اللذة انما يقع بادراك
هذه الافات بعينها لا غير واذ قد عرفت هذه الجملة فاعلم ان الارزاق كلها كانت من جهة
الله تعالى فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها فهو الرازق حقيقة واذا وصف الواحد منا
بانه رازق فلا مجرد به فالسلطان يعطيه كان على نوع من التوسع والمجاز على انه ينقسم الى ما
يحصل من جهة الله تعالى ابتداء والى ما يحصل بالطلب فالاول نحو ما يصل الى الناس من المنافع بطريقة الارث
ونحوه وما وصل اليه بغير علاج والثاني فكما يحصل بالتجارات والزراعات وعند ذلك لم ان الطلب ينقسم
الى ما يلحقه بتركه ضرر والى ما لا يلحقه بتركه ضرر فما يلحقه بتركه ضرر فانه يحسن طلبه الا شيئا انه دفع للضرر
واعلم عن نفسه وما لا يلحقه بتركه ضرر فانه ان اشتغل به كان حسنا وان لم يشتغل به كان حسنا واعلم ان الذي
اتجاه من المتاكلة الذين سموا انفسهم المتوكلة فاقوا في هذه الجملة وذهبوا الى ان الطلب قبيح ويوهمون احدهما هو

ان الطلب

ان الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فحسب الفضل نسيحه والثاني هو ان لطالب كان امر فيما يجمعه
ويعتقد تعنتا ان يعتقده الطلبة ويكون في الحكم شابه اعانهم على الطلب وذلك فيه وهذا الذي ذكره
خلاف ما في المعقول فما قولهما ان الطلب ينافي التوكل وينقص في الحال التوكل هو طلب القوت من
وجه حله وعلى هذا قال رسول الله لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو
خماصا وتروح بطانا فجعل التوكل هو ان تغدو او تروح في طلب المعيشة من حله فاما قولهما ان ذلك
في الحكم كانه اعانة للطلبة على طلبهم فحسب فيه فما يدفعه المعقول فقد تقرر في عقل كل عاقل حسن
النجارات والفلاحة وطلبها للارباح تؤكد ذلك وتوضحه فان التاجر انما يشتري ليربح على رجهم
الزراعة وكذلك الزارع فانه انما يزرع ليحصد ما رزقه الله تعالى
درهما او اقل من ذلك او اكثر لا يعتقده الطالب وكذلك التجارة والفلاحة
حسن اصفافها لا لعودها الحوزة والطلبة فكيف يصح ان يكون من اعانهم الا ان ما يمنع الا ان
وعدهما من نواع الطلب اعانة للطلبة على طلبهم مع انا قد ذكرنا في غير موضع ان الاعانة على فعله واجبة
وساق مسالة ان من دفع سكينا الى من لم يدع بها شاة فذبح به مسلما لم يعد له اعانة على قتله
وان كان هو الذي دفع اليه السكين لما لم يدفع اليه السكين لهذا الغرض فانما دفعه الله للوجه الاخر
فمن هذا ان ذلك من كل وجه فهذا هو المرزوق بما يتعلق به من الاقسام فيما يحمله هذا المكان
وقد قال العلماء في ذلك بعضهم فالمال ان المرزوق هو ما يغتذى به وبذلك جاء ذلك ما او جد له ان الا ولاد
ان الاملاك اذا وجد جميعه لم لا ينفع به الاغنيا فان كان لم ما ينفع به الاغنياء لم يكن يكون
رزقا فان قيل ومن ان الكلام لا يجوز ان يكون رزقا لمن لا يملكه ولا لله تعالى سعيا من نفاقه في كسبه
ولو كان رزقا لم يجز ذلك وبعد فان الله قال انما يامر ما من الله لكم من رزق وتجعلون منه حلالا وحراما
وانما هو انه يقدر دخينا يا غافل اورده حسب ما ردتم ردها هم سعول ومعلوم انه لا يجوز ان يمدح

فصل في الاشعار

في هذا الفصل في طريقه العرب ذلك هو ان الشعر شي والنص شي اخرج فان الشعر هو
على الاشعار فالكلام فيه صحيح لما ذكرنا فهذا طريقه العرب في ذلك فهما هو ان الشعر شي والنص شي اخر فان الشعر هو
وقد ذكرنا وجه انفصاله بالتقدم والذكر بذلك فهما هو ان الشعر يوصف بالعلم وبالرخص
ما ينفع به المنافع من التشر والنص هو ليس الذكر شي وفيما ينفع ثم ان الشعر يوصف بالعلم والرخص من ذلك
احرى والرخص هو ما يقع النبي فلم ما اعتد سعه في ذكر الوقف خرج ذلك البلد في الغلا بالعكس من ذلك
وابدع منها عما لنا للبلد في الوقت فيما يشبهها مما لا يجوز ان تعلق والرخص ما يكون من قبل الله تعالى وربما يكون
من قبل السلطان مما يكون من قبل الله فهو بان ينفذ ذلك النبي وتكلم حاجة الجماعات اليها وتكلم ذلك
النبي وتلك حاجة الجماعات اليه وما كان من قبل السلطان فهو بان يشوم دعسه الاسعوا الاسعار معلوم
وقد عرف ذلك وسالوه عن الاشعار ان يسعر لهم فقال ان الله هو المسعر وقد نهي عن ذلك
الذكر في بطانه فان قيل ان الاحكار والاحتكار والاسعار كلها يقضا الله وقدر
فهلا سميتم الشكر قدريه وهلا حكيتم بحسب قول النبي صلى الله عليه القدرية مجوس هذه الامة قلنا الاول ذلك

فصل في التوبة

الاسما سمين لم ولا يسمي الا ما هو فهو موم ونحن نبرا من ذلك على ما سنوا لموافقه

وهي اخر فصول الكتاب وبها ختم هذا العمل

رغاله التوبة وتعرضنا وذلك نبالنصاف وحالته
وختم به الكتاب رغبة في ان يكون عاقبة امنا وجليه التوفيق له ان المكلف

أو معاصيه أكثر من طاعاته ثم

لا يخلو حاله من أن يكون [illegible] إما أن يكون طاعاته أكثر من معاصيه أو يكونا متساويين ولا يجوز أن يكونا
متساويين وإن اختلف في علته على ما تقدم وإذا كانت طاعاته أكثر من معاصيه كانت معصيته صغيرة
ولا تجب التوبة عنها عقلاً وإنما تجب سمعاً خلافاً لما يقوله أبو علي فإن من مذهبه أن التوبة من الصغائر تجب
عقلاً وسمعاً وقال أبو هاشم بل لا تجب إلا سمعاً وهو الصحيح من المذهب والذي يدل على صحته أن التوبة
إنما تجب لدفع الضرر عن النفس والأمر في الصغيرة بخلافه فلا تجب التوبة عنها بشيء من ذلك لأنه لا تأثير لها إلا في تقليل
الثواب ولا ضرر في ذلك وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعاته فهو صاحب كبيرة ويلزمه التوبة عنها لكي
يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة وصورتها أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى مثله أو إلى أمثاله
في القبح وهل التوبة تسقط العقوبة بكثرة ثوابها أم لا فالذي عليه الشيخان دون من حكينا أنها لا تأثير لها
في إسقاط العقاب وإنما الله تعالى يتفضل بإسقاطه عند التوبة وأما عندنا فإنها هي التي تسقط العقوبة عن

والذي يدل على ذلك هو أن حال التوبة في الشاهد حال الاعتذار ومعلوم أن الجاني إذا اعتذر إلى المجني عليه
اعتذاراً صحيحاً فإنه ليس له أن يذمه بعد ذلك لا لوجه سوى أنه اعتذر إليه وهذا يدل على أن الاعتذار هو
المسقط للذم الذي كان يستحقه على الجناية وإذا ثبت ذلك في الاعتذار فكذلك في التوبة بشيء [illegible] ما ذكرناه
وتوضيحه أنه إذا تاب لا بد من أن يسقط عنه العقوبة على وجه حد لولاها لما سقطت لم يكن كذلك إلا والمسقط
لها إنما هي التوبة وإن بهذه الطريقة يكشف [illegible] المؤثرات وهو أن يعلق الحكم عليه حتى يثبت بثبوته ويزول
بزواله واحد ما يدل على ذلك هو أنه لو لم يكن مسقطة للعقاب لكان يحسن من الله تعالى أن لا يتفضل بل
يعاقب عند التوبة لأن التفضل إنما يتبين على أنه يتفضل بهذه الطريقة وهو أن له أن يفعل وأن لا يفعل
والمعلوم خلافه فإن قيل إنه لا يتفضل بذلك لأنه [illegible] ولأن الأصلح أن لا يعاقب قلنا إن الأصلح ما
لا يجب عندنا فكان يحسن المعاقبة بعد التوبة وكذا ما قد عرف طاعاته وإذا عرفت هذه الجملة فاعلم
أنه لا فرق في هذه القضية التي ذكرناها بين معصية ومعصية إذ التوبة إذا أسقطت عقاب بعض المعاصي
فإنما أسقطتها لأنها بذل المجهود في تلافي ما وقع منه وهذا لا يختص بعض المعاصي دون بعض ولا خلاف في
ذلك إلا ما يحكى عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل وسبب هذا المذهب الى [illegible] فقال إنه
قال لا توبة لمن قتل [illegible] وذلك غير صحيح لأن التوبة بما ذكرناه من بذل المجهود في تلافي
ما فرط منه لا بد من أن يسقط عقوبة سائر المعاصي وهي تسقط عقوبة الكفر مع أنه أعظم حالاً من القتل
لا لوجه سوى ما قلناه وفي [illegible] التوبة إذا كانت توبة عن القبيح فإن صورتها أن يندم على القبيح لقبحه
ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح فإن كانت توبة عن الإخلال بالواجب فإن صورتها أن يندم على
الإخلال به لكونه إخلالاً بالواجب ويعزم على أن لا يعود إلى مثله في ذلك ولا بد من اعتبار الندم والعزم
جميعاً حتى تكون التوبة توبة صحيحة فإنه إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائباً توبة نصوحاً وكما لا
بد من اعتبارهما جميعاً فلا بد من أن يكون الندم ندماً على القبيح لقبحه وكذلك العزم عزماً على أن لا يعود إلى أمثاله
في القبح إذ لو ندم على القبيح لا لقبحه بل لوجه آخر أو عزم على أن لا يعود إلى مثاله لا لقبحه لم يكن تائباً فحصل لك
أن المرء لا يكون تائباً توبة نصوحاً إلا إذا ندم على القبيح لقبحه وعزم على أن لا يعود إلى مثاله في القبح ولسنا
نعني بهذا أنه يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك أمثاله غداً بل لا بد من أن يقترن الأمرين جميعاً بالآخر
فلو [illegible] لم يتب توبة وصار [illegible] كلما [illegible] ثانية [illegible] في كل [illegible] أن يفعل [illegible] ما فعله من القبيح ولو [illegible] الإعراض

الطريقة التي ذكرناها فان قيل وما الاصل في التوبة من هذين الندم او العزم او كل واحد منهما اصل في نفسه
قيل له بل الاصل فيها انما هو الندم والعزم شرط فان قيل ومن اين ذلك ولا اسم التوبة الا المجموع
الامرين قلنا لان التوبة انما تجب على ما مضى ولا بد من ان يكون الاصل فيها ما يتعلق بالماضي من هذين
والذي يتعلق بالماضي من هذين الامرين ليس الا الندم فان العزم لا يتعلق بالماضي البتة اذ المرجع به الى
ارادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه فان قيل وما الندم ومن اي جنس هو قلنا انه امر معقول يجده
كل احد من نفسه فان قيل كيف يوجد من النفس مع ان الناس مختلفون فيه وفي جنسه فقال بعضهم
هو من قبيل الاعتقادات وهذا الذي يقوله شيخنا ابو هاشم وقال الآخرون بل هو جنس برأسه وهو
الذي اختاره شيخنا ابو علي قيل له ان الامر في اختلاف الناس في الندم على ما ذكرته على ان ذلك لا يمنع من ان
يكون معلوما بالاضطرار موجودا من النفس فمعلوم ان العلم قد يوجد من النفس في بعض الحالات مع ان
العلماء اختلفوا في جنسه حتى ظن ابو الهذيل انه جنس برأسه على الاعتقاد وكذلك فاللون مع انه مدرك
بحاسة العين قد اختلف فيه فظن بعضهم من ظنه من قبيل الاعتقاد ومنهم من ظن بعضهم انه جسم رقيق وظن
آخرون انه صفة للجسم وهاهنا فالظن امر يعلم ضرورة وان الناس يختلفون فيه فمنهم من قال انه من قبيل
الاعتقاد ومنهم من قال انه جنس برأسه وعلى الاحوال كلها فان حاله في الندم ما لا يقدح
في كونه معلوما بالاضطرار على تحكمه فان قيل وما قولكم في الندم اهو جنس برأسه على ما قاله ابو علي والذي يدل
على الصحيح ما قاله ابو هاشم من انه من قبيل الاعتقادات قيل له بل الصحيح ما قاله ابو هاشم والذي
على صحته هو انه لو كان جنسا آخر سوى الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال احدهما عن الآخر فكان يصح ان يعتقد الواحد
مثلا مضرة بالفعل المتقدم مع الناسي على ذلك ثم لا يكون نادما او يكون نادما ولا يكون معتقدا هذا
الاعتقاد فان هذه الطريقة هي التي نعتمد في كل امرين لا علقة بينهما من وجه معقول ومعلوم خلافه فان قيل
كيف يصح عود بعضها الشرط في صحة التوبة ان يعزم على ان لا يعود الى مثل ما تاب منه في القبح مع ان العزم لا يتعلق
بان لا يعود الى مثله في القبح فانه نفي والعزم انما يتعلق بالاثبات قيل له انما المراد بذلك
ان يعزم على ترك امثاله في القبح والترك فعل يصح تعلق العزم به فان قيل فلا يكفي في صحة التوبة ان يندم على
القبح لقبحه ويعزم على ان لا يعود الى مثله في القبح قيل له لانه لو كان كذلك لكان لا يصح توبة المجبوب
عن الزنا فانه يعلم انه لا يصح منه حتى يحتاج يتحمل التوبة عنه وفي علمنا بصحة توبته عن الزنا وعن
الكذب فان هذا الذي يقولونه دليل على ان صحة التوبة ما هو بوجه القبح فكيف يصح هذا الذي ذكرتموه واعلم
دليل على ان ذلك ما لا يصح وعلى ان في الواجبات ان يتوب عن الصغيرة من الكبيرة لم يلزمه
ان يتوب الا من الكبائر دون الصغائر وانما يتوب عن الصغائر من الكبائر انما هو للاستئناف دون من
التوبة على الاستدلال ما سبق القول فيه وهو الذي يعتقد الصغائر من الكبائر انما هو للاستئناف واعلم
سواهم وان الصغائر من الكبيرة يلزمه التوبة عن كل معصية ابانا التحويز ان يكون كبيرة
ان يصح عنده في بعض الكبائر انها كبيرة وبان من عندهما فان توبته منها يصح على انها مع محبطة
في حسن هذا الاعتقاد وذلك كتوبة الخارجي عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل وقريب من هذه
الجملة الكلام في هل يصح التوبة عن بعض الكبائر مع الاصرار على البعض ام لا يصح والذي عليه شيخنا ابو علي
انه يصح ما لم يصر على ما هو من ذكر الجنس فلو انه تاب عن شرب الخمر واصر على الزنا فان توبته عن الاول توبته
صحيحة فاما اذا اصر على شيء من ذلك الجنس لم يصح توبته وذلك لانه لو تاب عن شرب هذا القدح

من الخمر مع اصراره على شرب قدح اخر فلا اشكال في انه لا يصح توبته منه واما شيخنا ابو هاشم فقد ذهب
الى انه لا يصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض وهو الصحيح من المذهب والذي يدل
على صحته ان التوبة عن القبيح يجب ان يكون ندما عليه لقبحه وعزما على ان لا يعود الى امثاله في القبح على ما تقدم واذا
كان هذا هكذا فليس يصح توبته عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض الا انه يصح ان يترك احدنا بعض
القبائح لوجه ثم لا يترك ما ساواه في ذلك الوجه الا ترى انه لا يجوز ان يجتنب سلوك طريقة لان فيها سبعا
ثم لا يجتنب سلوك طريقة اخرى فيها سبع وكذلك فلا يصح ان يتناول طعاما لان فيه سما ثم يتناول طعاما اخر مع
ان فيه سما فان قيل اليس احدنا قد يفعل فعلا لوجه ثم لا يجب ان يفعل كل ما ساواه في ذلك الوجه فهلا جاز
مثله في الترك قلنا ان كل واحد منهما كما يفترقان في العقل وموضع حكمه فيجب ان يعتبر كل واحد منهما
بحكمه ويعرف موضعه ولا يقاس احدهما على الاخر بين ذلك ويوضحه انه قد تقرر في عقل كل عاقل ان من تجنب
سلوك طريقة لانها مسبعة لابد من ان يتجنب كل طريقة هذه سبيلها والا علم انه لم يترك سلوك هذه الطريقة
لهذه العلة وكذلك من لم يتناول بعض الاطعمة لانه مسموم لابد ان يترك كل طعام فيه سم والا دل بانه
لم يترك تناول الطعام الاول لهذا الوجه وكما ان هذا مقرر في العقول فكذلك قد تقرر في عقل كل عاقل
ان من يفعل شيئا لغرض لانه حسن لا يجب ان يفعل مثله لجميع ما هو بسبيله من هذا الوجه وهذه الطريقة
فيه ولا اشكال في ذلك وانما الكلام في علته فالذي يذكره ابو هاشم في علة ذلك ان الفعل مشقة فليس يجب اذا
فعل فعلا لوجه ان يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه للمشقة وليس كذلك الترك فلا مشقة فيه فلذلك افترق
الحال في الفعل والترك وذلك مما لا يصح فان المشقة غير حاصلة في جميع الافعال ثم انه ليس يجب اذا فعل نوعا
من الفعل لحسنه او لكونه احسانا ان يفعل سائر انواع الفعل فان قيل وما العلة الصحيحة
في ذلك اذا فسد كلام ابي هاشم قلنا الحكم معلوم فان امكن ان يطلب له علة صحيحة فذلك والا لم يقدح في صحة
الحكم ويكون مثل الاحكام التي لا يمكن ان يطلب لها علة واما ابو علي فقد حكي مذهبه بوجوه من جملتها
ان هذا الذي يقولونه يقتضي ان لا يصح توبة احدنا عن القبيح الا اذا تاب عن الواجبات والجزاء ايضا وذلك خلف قال
وبيان ذلك ان من يترك ... وعنده ان الاعتقاد ... فانه لا يصح توبته عن تلك
الكبيرة الا اذا تاب عن هذا الاعتقاد الذي هو واجب وذلك فاحش والجواب ان هذا الالزام انما
ان يكون من حيث الداعي او من حيث التكليف فان كان من حيث الداعي فلا يلزم فالدليل عليه الادلة المتقدمة
وان كان من حيث التكليف فليس يلزم لانه يصح توبته هذا الذي ذكرته على وجه لا يكون تائبا عن هذا الاعتقاد وذلك
بان يتوب عن القبائح جملة فلا يدخل هذا الاعتقاد تحتها او يتوب عن الكبيرة فلا يتعرض لهذا الاعتقاد اصلا
او يتوب عما يعلم قبحه ويقطع عليه فلا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبحه واذا امكنه ان يتوب عن الكبيرة على هذا
الوجه كيف يصح ما ادعاه ابو علي علينا وما يقوله ابو علي في هذا الباب ان هذا الذي نذهب اليه خرق
الاجماع وذلك منه دعوى مجردة وكيف يمكن دعوى الاجماع على ما ذكره بقوله مع ان من المؤمنين من خالف فيه والقوم
بين ظهرانيهم ... وهؤلاء كلهم من جلة الصحابة
والتابعين وتابعي التابعين فكيف يمكن دعوى الاجماع بدونهم وعلى ان الامة لا تجتمع على ما تقرر خلافه
في العقل وقد تقرر في العقل انه ليس يصح ان يترك احدنا بعض القبائح لقبحه ثم لا يترك البعض مع مساواته
في القبح ومن جملة ما يتعلق به ابو علي هو ان ما ذكرتموه من ان التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض

يوجب الامتناع توبة اليهودي مع اصراره على غصب دانق فكان يجب ان يصير يهوديا وان يجري عليه احكام اليهود
ومعلوم خلاف ذلك وجوابنا عن ذلك ما نعني بهذا الكلام فان اردت انه لا بد من ان يكون عقاب
اليهود ولم يسقط من عقوبته شيء فان ذلك صحيح لانه لم يات بما يسقط العقوبة فتبقى عقوبته كما كانت
فان اردت انه كان يجب ان يجري عليه احكام اليهود كما كان يجري من قبل فان ذلك مما لا يجب فان قيل كيف لا
يجري عليه احكام اليهود ومعلوم انه يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي قلنا انه وان استحق العقوبة
على هذا الحد الا انه ليس يجب ان يجري عليه احكام اليهود فان اجراءها يتعلق بامر اخر وعلى هذا فان المنافق
يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي ثم لا يجب ان يجري عليه احكام اليهود يوكد ذلك قوله صلى الله عليه امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله
وهذا يدل على ما قلناه من ان استحقاقه للعقوبة لا يتعلق باقامة الحدود عليها او ان لا يقام فهذه
جملة ما يتعلق به ابو علي واعلم ان التوبة اذا حصلت بشرائطها كان يكون ندما على القبيح وعزما على ان لا يعود الى
امثاله في القبح لا يعتبر فيه الموافاة خلافا لما يقوله شيوخ المعتزلة واصحابه لان التوبة هي بذل المجهود في تلافي
ما فرط منه حتى يصير به المرء في الحكم كانه لم يفعل ما قد فعله وما هذا سبيله لا يعتبر في اسقاط العقوبة
به الموافاة [illegible] ومعلوم ان المراد الحمد الى
ان يوافي بها الاخر سوى ذلك ويوضحه ان بطلان التوبة من [illegible] فكذلك في التوبة
مسالة اعلم ان [illegible] يسقط الذم الذي كان يستحقه من دون اعتبار الموافاة [illegible] وبين الله تعالى او لامر يتعلق بالادمي
ان من لزمه التوبة لا يخلو حاله من احد امرين اما ان يكون ذلك الامر بينه وبين الله تعالى او من باب الافعال فان كان الذي
فان كان ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاما ان يكون من باب الاعتقادات او من باب الافعال [illegible] او في كونه اخلالا بالواجب
يلزمه ان يندم عليه لقبحه او لكونه اخلالا بالواجب حتى يعزم على ان لا يعود الى امثاله في القبح او في كونه اخلالا بالواجب
يلزمه ان يبذل المجهود في تلافي ما وقع منه حتى يصير بمنزلته في الحكم كانه لم يات بشيء مما
وعلى الجملة فانه لا بد [illegible] وبين الادمي فانه لا بد ان يلزمه عليه بعد
اتيانه وان اقدم على شيء مما قدم ذكره فان كانت التوبة يلزمه لامر بينه وبين الادمي فان كان الواقع منه القتل فلا بد هو
الندم والعزم ان يتلافى ما وقع منه [illegible] فان كان الواقع منه الغصب فلا بد من رد المغصوب
ان يسلم نفسه الى ولي الدم ان طالبه بها ولم يعف عنه وان كان الواقع منه [illegible] وان كان هالكا فقيمته ان كان من ذوات القيم
او مثله ان كان من ذوات الامثال [illegible]
الى صاحبه ان كان العين باقيا وان لم يكن فالى ورثته فان لم يكن فالى الامام فان لم يكن فالى الفقراء او صار سبيله
هذا ان كان صاحبه حيا فان لم يكن فالى ورثته [illegible] لا يخلو اما ان يكون قد بلغ الذي
سبيل العشيرة والذكوات فان كان وقع منه كلام يوحش القلب [illegible] فان لم يكن بلغه كفاه
قصد بذلك الكلام او لم يبلغ فان بلغه لزمه الاعتذار الصحيح بعد الندم والعزم [illegible] والتفصيل الكلام
الندم عليه والعزم ولا يجب ان يبلغه ذلك [illegible] بهذه الجملة ما يتعلق بعضها
فصل وقد وصلنا [illegible] واطول
في ذلك [illegible] بانضمام بعضها الى بعض
ومن جملتها الكلام في [illegible] بالوعد والوعيد [illegible]
بالتوبة وبعضها بالوعد [illegible]
والاصل فيه انه المسيء [illegible] ومن جملته قطع [illegible] على سبيل التحابط والتكافل
[illegible] ولعل الاقرب انها
ومن ذلك الكلام في [illegible] والذي يدل على [illegible]
لا [illegible] بعضها الى بعض مثل هذه الافعال معلوم [illegible]

المنابذ لم يبلغ لم تجر احكام الكفار عليه فلولا ان الكبائر لا تكون كفرا بانضمام البعض منها الى البعض
فلا كان بحسب ما ذكرناه ومن ذلك الكلام في هل يبلغ ثواب طاعات احدنا حدا يصير عقاب الكبيرة مكفرا
في جنبها ولا عادته والاصل فيه انه لا يبلغ لان احدنا وان بلغ في الطاعة كل مبلغ وسرق بعده عشرة
دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة فان الامام يقطع يده على سبيل النكال ولولا ان ما كان فيه استحقه
من الثواب لم يبلغ حدا يصير عقاب سرقته مكفرا في جنبه والا كان لا يجوز ذلك ومن ذلك الكلام في انه هل يجوز
ان يبلغ ثواب احدنا ثواب بعض الانبياء والاصل فيه انه لا يجوز والدليل عليه الاجماع ومن ذلك الكلام
في انه هل يصح ان يعرف احدنا الصغائر من الكبائر وقد تكلمنا على ذلك وبينا انه لا يجوز والا كان المكلف مغرى
بفعلها لانه لا ضرر فيها فكان من عرفها بعينها قال له افعلها ولا ضرر عليك فيها وذلك لا يجوز فهذا هنا ما
من معصية الا ويجوز ان يكون كبيرة ويجوز ان يكون صغيرة اذ لم يكن هناك دلالة على انها من الكبائر
ومن ذلك الكلام في هل يصح ان يعلم احدنا حال الغير في استحقاقه للثواب والعقاب والاحوال في انه
يصح ان يعلم كون الغير مستحقا للعقاب بانه اذا زنى وشرب الخمر او سرق لا بد من ان يقطع على
انه مستحق للعقاب واما الكلام في انه هل يصح ان يعلم استحقاقه للثواب والاصل انه لا طريق له الى ذلك
من جهة العقل فاما بطريق السمع فان ورد في بعض الاشخاص دلالة سمعية على انه من اهل الجنة علم انه
مستحق للثواب في الاول وعلى هذا نعلم استحقاق الملائكة والانبياء للثواب وعلى هذه الطريقة علمنا ان
عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من اهل الجنة ومن الكلام في هل يصح ان يعلم كون ابن [illegible] من
اهل الثواب والعقاب كالحال فيما ذكرناه فان المكلف يقطع على استحقاقها العقوبة والا لم يكن القطع
على استحقاقه الثواب وكونه من اهل الجنة الا سمعا ولا حال في هذا الا ما [illegible] في علته
فالذي عليه قاله ابو علي في علة ذلك ان الطريق الى ذلك ليس الا علمه بانه اذا مات وجب عليه في تلك الحالة ولا نعلم
ابدا اذا مات وجب عليه الا ان الذي في الحالة الثانية وفي الحالة الثانية لا نعلم انه هل اذا مات وجب عليه في تلك الحالة
الا بعدها فلا سبيل الى حالة نعلم ذلك من نفسه فهذا يتعذر علينا العلم باستحقاقه للثواب وكونه من اهل
الجنة قطعا وابو هاشم يقول ان كانت هذه العلة علة صحيحة فذاك والا فالحكم معلوم ولا علة ولا
مانع يمنع من ذلك ويتصل بهذا الكلام في نحو هذا الموضع ابواب وجيه ومن ذلك الكلام في الايمان
هل يزيد وينقص وجملة ذلك انه يرجع بالايمان الى كل الطاعات الفرائض منها والنوافل وان
اجتناب المقبحات فان ذلك مما يدخلها الزيادة والنقصان بلا اشكال والذي يدل على ان الايمان يزيد وينقص
قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الآية وقوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول
ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وايضا قوله قد افلح المؤمنون الى قوله هم فيها
خالدون ووجه دلالته على ما ذكرناه واضح ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه الايمان بضع وسبعون خصلة
اعلاها كلمة لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وقوله صلى الله عليه وعلى اله بني الاسلام على خمسة شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج بيت الله الحرام
ومما يدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه المؤمن من سلم المسلمون من لسانه وقوله المؤمن من امن جاره بوائقه
وقوله لا ايمان لمن لا امانة له وهذه كلها كما ترى تدل على ان الايمان ما ذكرناه وكما يدل على ذلك فهذا يدل على
انه يزيد وينقص ومن ذلك الكلام في ان احدنا هل يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والاصل فيه انه يجوز

بل لا يجوز خلافه وقد خالف في ذلك جماعة من الكرامية ونحن فقد ذكرنا ما في هذه اللفظة في الاثبات او وسا
ان معنا قاطع الكلام عن المعاد وقد يرد وشرائطه الشروط وذلك في نحو قولنا حدثنا ابا الحسن سالت الله تعالى
واذا ورد في الرسول صلى الله عليه وآله اشاه فانه في الحال هذه بقية الشروط ويكون المراد ان شاء الله في ذلك ولطف
في هذه جملة ما احببنا ان نحصل في هذا الباب فاذ قد اتينا على ذلك وقد عنا فانا نقطع عنه
الكلام ونختم به الكتاب ونسأل الله ان يجعلنا موفقين بالحسنى ويوفقنا لخير الدارين ويرزقنا نعيم
الدنيا والآخرة وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين الذين قضوا بالحق وبه يعدلون ۝

فرغ من تحريره في شهر المحرم اول سنة عشر وثمانمائة

صح

أئمة الامامية ۝
علي ۝ والحسن ۝ والحسين ۝
وعلي بن الحسين ۝ ومحمد بن علي الباقر ۝
وجعفر بن محمد ۝ وموسى بن جعفر ۝
وعلي بن موسى الرضى ۝ ومحمد بن علي ۝ وعلي بن محمد ۝
والحسن بن علي العسكري ۝ وابنه محمد المنتظر ۝

[illegible]

[illegible]

